اقبــال

ليکڪ:

مستنصر مير

سنڌيڪار:

محمد احمد منصور عباسي

اقبال اڪيڊمي پاڪستان

سڀ حق ۽ واسطا محفوظ

ڇپائيندڙ
محمد بخش سانگی
ڊائريڪٽر، اقبال اڪيڊمي پاڪستان
ڇهين ماڙ، ايوانِ اقبال ڪمپليڪس
ايجرٽن روڊ، لاهور.
فون: [+92 -42]36314-510
فيڪس: [+92-42] 3631-4496
اي ميل: info@iap.gov.pk
ویب سائيٽ: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-496-0

ڪتاب	:	اقبال
ليکڪ	:	مستنصر مير
سنڌيڪار	:	محمد احمد منصور عباسي
تعداد	:	500
قيمت	:	300/- روپے
		8 امریکی ڈالر
پريس:		عدن پرنٽرز، لاهور

سيل آفيس: 116، ميڪليوڊ روڊ لاهور فون: 37357214

فهرست

	سنڌيڪار طرفان ٻہ اکر	4
	پيش لفظ	6
	اقبال جا ڪتاب جن مان حوالا ڏنا ويا آهن ...	9
باب پهريون:	حياتي، شخصيت ۽ تصنيفون..............	11
باب ٻيون:	شاعريءَ جا اهم موضوع	35
باب ٽيون:	شاعراڻو فن............................	72
باب چوٿون:	فلسفياڻو فڪر	94
باب پنجون:	سماجي ۽ سياسي فڪر....................	143
باب ڇهون:	اقبال جي ميراث	166
	وڌيڪ اڀياس لاءِ ڪتاب	172

♣

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

سنڌيڪار طرفان ٻہ اکر

اقبال جي مکيہ سڃاڻپ هڪ شاعر واري آهي ۽ ڪيس اردو جو مرزا غالب کانپوءِ سڀ کان وڏو شاعر مڃيو وڃي ٿو. سندس شاعريءَ جا موضوع ٻہ گوناگون آهن جن ۾ اسلام، قرآن ۽ رسول، عشق ۽ عقل، خودي، مشرق ۽ مغرب ۽ فطرت جهڙيون ڳالهيون اچي وڃن ٿيون. اقبال کي جيتوڻيڪ فلسفي ڪونہ کان ڪيٻايو وڃي ٿو پر ڪيس هڪ ڳوڙهو مفڪر چئي سگهجي ٿو. اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل جي نالي سان سندس مشهور خطبات انهيءَ ڳالهہ جي ساک ڀرين ٿا، جن ۾ اسلامي عقيدي جي ڪجهہ بنيادي ڳالهين کي مغربي دانش جي محاوري ۾ پيش ڪيو ويو آهي. اقبال بابت عام رواجيءَ کان وڌيڪ ڄاڻ رکندڙ ماڻهو ٻہ سندس خطبات کان ناواقف هوندا آهن. اها کوٽ هن ڪتاب جي چوٿين باب مان پوري ٿي وڃي ٿي جنهن ۾ انهن ستن ئي خطبن جا خلاصا ڏيڻ سان گڏوگڏ انهن ۾ آيل مرڪزي خيالن جي ٻہ سولي انداز ۾ اپٽار ڪئي وئي آهي.

اقبال، پاڪستان جي شايد اها واحد شخصيت آهي جيڪا پاڪستان کان ٻاهر جي علمي حلقن ۾ ٻہ چڱي حد تائين سڃاتي وڃي ٿي ۽ اقبال تي اردو سان گڏوگڏ انگريزي زبان ۾ ٻہ چڱو خاصو ڪم ٿيو آهي. انهي جي شاهدي ڪتاب جي آخري باب مان ملي ويندي، جنهن ۾ پنجن صفحن تي فقط اقبال بابت لکيل مقالن ۽ ڪتابن جا نالا ۽ مختصر تعارف ڏنل آهن. انهي مان اسان سنڌ واسين کي گهٽ ۾ گهٽ ايترو سوچڻ جو موقعو تہ ملي ويندو تہ اسان جو شاهہ عبداللطيف کي دنيا جو وڏي ۾ وڏو شاعر چوندي ٿڪبا ئي نہ آهيون انهن شاهہ کي ٻاهرئين دنيا ۾ متعارف ڪرائڻ لاءِ انگريزي ۾ ايترو ڪم ڪيو آهي جيترو اقبال تي ٿيل آهي. جڏهن تہ اقبال جو ڪو وڏي ۾ وڏو مداح ٻہ ڪيس دنيا جو وڏي ۾ وڏو شاعر نہ ٿو ڪوني.

اصل انگريزي ڪتاب اقبال اڪيڊمي پاڪستان لاهور پاران ڇپيو هو. انهيءَ اداري طرفان اقبال جي زندگي ڪلام ۽ فڪر بابت سنڌيءَ ۾ لطف الله بدوي ۽ ڊاڪٽر شيخ محمد ابراهيم خليل جو هڪ هڪ ڪتاب

۽ ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو صاحب پاران ڪيل اقبال جي خطبات جو سنڌي ترجمو پڻ شايع ٿي چڪا آهن.

اڪيڊميءَ طرفان سنڌيءَ ۾ ڪتابن جي اشاعت جو اهو سلسلو گهڻي وقت کان بيهجي ويو هو تان جو اڪيڊمي جي موجوده ڊائريڪٽر جناب سهيل عمر صاحب هن ڪتاب کي سنڌي ترجمي لاءِ چونڊيو. انهيءَ لاءِ هو مبارڪباد جا مستحق آهن. جناب ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو صاحب جي شڪريي ادائي جو حق هنن رسمي لفظن جي ذريعي ڪڏهن به ادا نه ٿي سگهندو جو اڪيڊميءَ ۾ ترجمي جي هن ڪم لاءِ نه فقط منهنجو نالو تجويز ڪيائون پر جڏهن مون پاران ترجمو ڪيل ڪتاب جو پهريون باب هنن وٽ راءِ لاءِ ويو ته پنهنجي علم دوستي جو ثبوت ڏيندي مون سان فون ذريعي رابطو ڪري ڪجهه رهجي ويل لفظن ۽ جملن کي پورو ڪيائون ۽ پڻ ڪم کي بهتر نموني ۾ مڪمل ڪرڻ لاءِ مفيد مشورا ڏنائون. وڌيڪ سندن انهي لاءِ به مهرباني مڃڻ واجب آهي ته هن ڪتاب ۾ جتي اقبال جي خطبات مان اقتباس ڏنا ويا هئا مون اڪثر جاين تي انهن جوپاڻ ترجمو ڪرڻ بجاء اهي ٽڪرا سندن پاران ڪيل خطبات جي سنڌي ترجمي تان اُتاري چڙيا آهن.

آخر ۾ ترجمي بابت هيءَ وضاحت ڪرڻ به ضروري آهي ته اصل ڪتاب ۾ جتي اقبال جي ڪلام جي اردو توڙي فارسي ٽڪرن جو انگريزي ۾ ترجمو ڏنو ويو هو اتي اردو شعرن جو سنڌي ۾ ترجمو ڏيڻ بجاءِ اصل اردو شعر ڏنا ويا آهن جڏهن ته فارسي شعرن جي ترجمي تي ئي اڪتفا ڪئي وئي آهي.

25 – شوال 1430ھ بمطابق
15 – آڪٽوبر 2009ع

محمد احمد منصور عباسي
ليڪچرار (سنڌي شعبو)
گورنمينٽ شاهه لطيف ڪاليج
شڪاپور

پيش لفظ

هن ڪتاب جو مقصد ڏکڻ ايشيا جي هڪ وڏي شاعر ۽ فلسفي محمد اقبال (1938- 1877ع) کي انگريزي ڳالهائيندڙ دنيا جي عام پڙهندڙن سان متعارف ڪرائڻ آهي. اقبال بابت انگريزي زبان ۾ ڪتابن جو چڱو خاصو انگ موجود آهي پر انهن مان اهڙا بلڪل ٿورا هوندا جيڪي پڙهندڙ کي اقبال جي پنهنجين تحريرن جي اصل معنيٰ ۽ مطلب کان واقف ڪرائين. هيءُ ڪتاب پنهنجين حدن ۾ رهندي انهيءَ خال کي پرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. هيءُ ڪتاب اقبال جي تحريرن جي سنئين سڌي اڀياس تي ٻڌل آهي. اهو لڪندي هيءَ ڳالهه مدنظر رکي وئي ته هيءُ ڪتاب اهڙن پڙهندڙن لاءِ هوندو جن کي اقبال جي ڪتابن کان اڳواٽ ڪابه واقفيت نه هوندي. هن ڪتاب ۾ اقبال جي فڪر جي بنيادي رخن کي غير فني ٻولي ۽ اصل ڪتاب مان آندل شاهدين جي مدد سان پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي. هن ۾ موضوع بابت وضاحتي ۽ تجزياتي انداز اختيار ڪيو ويو آهي. اهڙي صورتحال ۾ اقبال کي ڪنهن خاص فلسفي يا فڪري نظام جو حامي يا پيش ڪندڙ ڏيکارڻ لاءِ سندس فڪر بابت جيڪي مختلف تنقيدي رايا پيش ڪيا ويا آهن انهن جو بيان ڏيڻ جي به ڪا ڪوشش نه ڪئي وئي آهي. نه ئي اقبال جي شخصي زندگي يا سندس پاران هندستان جي سماجي ۽ سياسي مسئلن ۾ عملي طور حصو وٺڻ بابت ڪو جامع بحث ڪيو ويو آهي. آخر ۾ هيءَ ڳالهه ته ڪجهه ڳالهين کي ڇڏي، اقبال سوچ جي سرچشمن ۽ فڪر جي نواڻ جي مسئلي تي ڪو تفصيلي بحث نه ڪيو ويو آهي. اقبال بابت لکيل ڪيترائي ڪتاب (ڏسو وڌيڪ اڀياس لاءِ ڪتاب) پڙهندڙ کي انهن ۽ ٻين ڳالهين کان روشناس ڪرائيندا. هتي به وڌيڪ وضاحتون بيجا نه ٿينديون. پهرئين ڳالهه ته مون اقبال جي تحريرن کي تاريخي ترتيب جي لحاظ کان بحث هيٺ نه آندو آهي. انهيءَ سان البت اقبال جي فڪر جي ارتقا ۽ ان ۾ آيل تبديلين جو سوال بحث طلب رهي ٿو. ڪجهه ڳالهين بابت اقبال جي خيالن- جهڙوڪ قوميت ۽ تصوف بابت- ۾ وقت گذرڻ سان ڪافي تبديلي اچي وئي هئي. پر اسين جيڪڏهن سندس پاران يورپ ۾ قيام (1908ع – 1905ع) واري دور کي سندس فڪري

ارتقا ۾ اهم نقطو سمجهي ونون ته به سندس يورپ کان پوءِ واري دور جي تحريرن ۾ ڪافي هم آهنگي نظر اچي ٿي. اقبال جي يورپ مان واپسيءَ کان جلد ئي پوءِ وارن سالن جي تقريرن، تحريرن ۽ بيانن جي سندس زندگي جي آخري چند سالن جي تحريرن، تقريرن ۽ بيانن جي تقابلي اڀياس مان ڏسڻ ۾ ايندو ته زندگيءَ جي اهم مسئلن بابت اقبال جي فڪر ۾ ڪا وڏي تبديلي نه آئي هئي. البت انهيءَ جا ڪيترائي اندروني تهه ظاهر ٿيا هئا ۽ اهو سندس بنيادي عقيدن جي اندروني منطق سان مطابقت اختيار ڪري ويو هو. ٻيو ته اها ڳالهه به فرض ڪري وٺڻ جا سبب آهن ته اقبال جي يورپ مان واپسيءَ واري دور جي فڪر جا ٻج سندس يورپ وڃڻ کان اڳ واري دور ۾ ئي پئجي چڪا هئا. اها ڳالهه بهرحال تسليم ڪرڻي پوندي ته اقبال جي فڪر جي مڪمل رنگا رنگي کي سمجهڻ لاءِ سندس تحريرن جو تفصيلي تاريخي اڀياس ضروري آهي.

ٻي ڳالهه ته هن ڪتاب ۾ اقبال جي نثري تحريرن کي سندس شاعري کان جدا بحث هيٺ آندو ويو آهي. ٻيون ۽ ٽيون باب شاعري ۽ چوٿون ۽ پنجون باب سندس نثر بابت آهن. انهيءَ انداز مان شايد اهو محسوس ٿئي ته انهيءَ پنيان اها سوچ هوندي ته اقبال جو نثر ۾ ٿيل ڪم مواد ۽ سوچ جي لحاظ کان سندس شاعري کان مختلف آهي. مون کي اها ڳالهه نهايت وضاحت سان بيان ڪري ڇڏڻ گهرجي ته منهنجي اها سوچ نه آهي. مون کي يقين آهي ته اقبال جي نثر ۽ نظم کي مجموعي طور ڏسڻ سان انهن ۾ هڪ گهري مطابقت ڏسڻ ۾ ايندي. هن ننڍڙي ڪتاب جي به ڌيان سان پڙهندڙ قاريءَ کي اقبال جي نثر توڙي نظم ۾ عمومي هڪ جهڙائي نظر اچي ويندي. بدقسمتي سان منهنجي لاءِ هن مسئلي جي هتي وڌيڪ وضاحت ممڪن نه آهي. پر منهنجو ارادو آهي ته آءٌ ايندڙ ڪنهن اڀياس ۾ اها ڳالهه ثابت ڪري ڏيکاريندس ته اقبال جي نثر ۽ نظم ۾ تعلق وارو گهڻو پڇيو ويندڙ سوال ۽ انهيءَ سان گڏ ٿيندڙ اهو بحث ته اقبال جي خيالن جي تشريح لاءِ ٻنهي مان ڪنهن کي اوليت ڏني وڃي؛ بلڪل اجايو آهي. مون پاران اقبال جي شاعري ۽ نثر کي جدا جدا بابن ۾ بحث آڻڻ جو هڪ سبب ته سهوليت هو ۽ ٻيو سبب اهو به هو ته اقبال جي شاعري واري مرتبي سندس شاعري کي گهري نظر سان بحث هيٺ آڻڻ جي تقاضا ٿي ڪئي. وڌيڪ اهو ته نثر جي عقلي ۽

منطقي ۽ شاعري جي خطيباڻي انداز ۾ فرق کي مدنظر رکندي به اقبال ڪجهه ڳالهيون تفصيلي طور فقط نثر ۾ ئي بحث هيٺ آڻي سگهيو ٿي. تنهنڪري اهڙين ڳالهين کي اقبال جي نثر لاءِ وقف بابن ۾ بحث هيٺ آڻڻ مناسب سمجهيو ويو.

هيٺ بابن جو خلاصو پيش ڪجي ٿو.

پهريون باب اقبال جي زندگي جو خلاصو پيش ڪري ٿو. انهيءَ لاءِ بنيادي طور زنده رُود کي ڪم آندو ويو آهي جيڪا اقبال جي فرزند جاويد اقبال پاران لکيل اقبال جي اردو ۾ سوانح حيات آهي. هن ۾ اقبال جي فڪري ارتقا ۾ مختلف دورن جي اهميت پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي. باب جا آخري به حصا باترتيب اقبال جي شخصيت ۽ سندس تصنيفن تي نوٽن تي ٻڌل آهن. ٻئين باب جي ڪيترن ئي حصن ۾ اقبال جي شاعري جا مکيه موضوع مختصر طور پيش ڪيا ويا آهن. ٽئين بابت ۾ اقبال جي شاعراڻي فن جي ڪجهه رخن جو جائزو ورتو ويو آهي. چوٿين باب ۾ اقبال جي نثر ۾ ٻن فلسفياڻن ڪتابن The Development of Metaphysical Thought in Persia ۽ The Reconstruction of Religious Thought in Islam کي بحث هيٺ آندو ويو آهي. باب جي آخري حصي ۾ مابعدالطبعيات ۽ جديد تشڪيل جي ڀيٽ ڪئي وئي آهي. پنجين باب ۾ اقبال جي ٻين نثري تحريرن ۾ موجود سندس سماجي ۽ سياسي فڪر جو جائزو ورتو ويو آهي. مون موضوع کي پوري ساري نموني بحث هيٺ آڻڻ لاءِ پنهنجي حوالي طور اقبال جي تحريرن، تقريرن ۽ بيانن تي ٻڌل لطيف احمد شيرواني وارو مجموعو ڪم آندو آهي ۽ فقط ڪجهه جاين تي اقبال جي ڪلام مان حوالا ڏنا آهن جيڪو خود اقبال جي سياسي ۽ سماجي نظرين بابت اهم سرچشمو آهي. (ٻيو باب جزوي طور انهي ڪوٺ جو پورائو ڪري ٿو) ڇهين باب ۾ اقبال جي علمي ميراث بابت رايا ڏنا ويا آهن.

♣

اقبال جا ڪتاب جن مان حوالا ڏنا ويا آهن.

نظم

اقبال جي فارسي ۽ اردو شاعري لاءِ شيخ غلام علي وارا ڇاپا ڪم آندا ويا آهن. ڪليات اقبال فارسي (1973ع) ۽ ڪليات اقبال اردو (1973ع). اقتباس طور ڏنل سموري مواد جا ترجما منهنجا پنهنجا آهن. انفرادي ڪتابن بجاءِ مجموعي وارا صفحا نمبر ڏنا ويا آهن. نظم وارن ڪتابن لاءِ انهن جي نالن جا منڍ وارا اکر ڏنا ويا آهن. انهن جا نالا ۽ اشاعت جا سال هيٺ ڏجن ٿا.

فارسي

ا خ: اسرار خودي: 1915ع ٻيو ڇاپو 1918ع
ر ب: رموز بيخودي: 1918ع
پ م: پيام مشرق: 1923ع
ز ع: زبور عجم: 1927ع
ج ن: جاويد نامہ: 1932ع
پ چ بڪ: پس چہ بايد ڪرد اي اقوام مشرق: 1936ع
ا ح ف: ارمغان حجاز فارسي: 1938ع

اردو

ب د: بانگ درا: 1924ع
ب ج: بال جبريل: 1936ع
ض ڪ: ضرب ڪليم: 1937ع
ا ح ا: ارمغان حجاز اردو: 1936ع

نثر

ايران ۾ مابعد الطبعيات جو ارتقا (لنڊن 1908ع) جي حوالي طور مختصر عنوان مابعد الطبعيات ڪم آندو ويو آهي. اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل ايڊيٽر شيخ سعيد (اقبال اڪيڊمي پاڪستان لاهور 1996ع) جي حوالي طور مختصر عنوان جديد تشڪيل ڪم آندو ويو آهي.

Letters of Iqbal to Jinnah (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1974. first Published 1942)

ت ت ب SWS: Speeches, Writings and Statements of Iqbal ed. Latif Ahmed Sherwani (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 3rd edn. 1977. (1995 reprint)

RMI: Ruh-i-Matakib-I Iqbal (اردو) ed. Muhammad Abdullah Qureshi (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977).

ب خSR: Stray Reflections, ed Javed Iqbal (Lahore: Iqbal Academy, rev. edn. 1992).

♣

باب پهريون

حياتي - شخصيت ۽ تصنيفون

I - سيالڪوٽ (1895ع - 1877ع)

اقبال 9- نومبر 1877ع تي سيالڪوٽ ۾ پيدا ٿيو جيڪو پاڪستان جي پنجاب صوبي جو هڪ قديم شهر آهي. سندس پيدائش کان تقريباً ساڍيون چار صديون اڳ سندس برهمڻ ابن ڏاڏن ڪشمير ۾ اسلام قبول ڪيو هو. ارڙهين صدي جي آخريا اوڻيهين صديءَ جي شروعات ۾ جڏهن ڪشمير ۾ افغانن جي جاءِ تي سک حڪمران ٿي رهيا هئا ته اقبال جو پڙڏاڏو يا سندس پُٽ ڪشمير مان لڏي سيالڪوٽ ۾ آيا. اقبال پنهنجن شعرن ۾ پنهنجي ڪشميري اصل نسل ۽ برهمڻ بڻ بنياد ڏانهن اشارا ڏنا آهن. هن ڪشمير جي سهڻي واديءَ جي ماڻهن جي ڏکن ۽ تڪليفن تي افسوس جو اظهار ڪيو آهي. هن پنهنجي هڪ شعر ۾ انهيءَ ڳالهه تي حيرت جو اظهار ڪيو آهي- ۽ پڻ اها ڳالهه ذهن ۾ آڻي خوش ٿيو آهي- ته هو ڪيئن پنهنجي برهمڻ پس منظر باوجود اهڙين صوفياڻين حقيقتن کان باخبر ٿيو آهي جن کان فقط وڏا صوفي بزرگ واقف هوندا هئا (ز ع 405). اقبال جو پيءُ نورمحمد، جيڪو ڌنڌي جي لحاظ کان درزي هو، صوفياڻا لاڙا رکندڙ هڪ نيڪو ڪار شخص هو. هن جيتوڻيڪ ڪا رسمي تعليم نه ورتي هئي پر هو اردو ۽ فارسي ڪتاب پڙهي سگهندو هو ۽ عالمن ۽ صوفين جي صحبت جو وڏو شوقين هوندو هو جن مان ڪجهه ڪيس پيار وچان ”اڻ پڙهيل فلسفي“ سڏيندا هئا. سندس گهر ۾ باقاعدگيءَ سان ٿيندڙ اپياسي حلقي (Study circle) ۾ مشهور صوفياڻا ڪتاب پڙهيا ويندا هئا ۽ انهي ذريعي اقبال جو مسلمان تصوف سان پهريون دفعو تعارف ٿيو هوندو. نورمحمد پنهنجي پٽ کي مذهبي تعليم ڏيارڻ جي خواهش رکي ڪيس چئن ورهين جي ڄمار ۾ هڪ مسجد ڏانهن موڪليو جتي هو قرآن پڙهڻ سکيو. اقبال اهڙا ڪيترائي واقعا ڏاڍي شوق سان بيان ڪيا آهن جن مان ظاهر ٿئي ٿو ته ڪيئن نه سندس سوچن ۽ لاڙن سندس پيءُ جي مذهبي ڪردار مان اڻ لکو پر مضبوط اثر ورتو. اقبال جي ماء به جيتوڻيڪ اڻ پڙهيل هئي پر هڪ داناء ۽ سخي عورت جي روپ ۾ ڪيس ڪٽنب ۾

وڏي عزت جي نگاهه سان ڏٺو ويندو هو جيڪا غريب ۽ گهُرجائو عورتن جي ماڻ ميٽ ۾ مالي مدد پئي ڪندي هئي ۽ پاڙيسرين جي تڪرارن جا به فيصلا ڪندي هئي. اقبال 1914ع ۾ سندس وفات تي لکيل پُراثر نظم ۾ سندس ڏاهپ ۽ رحمدلي تي ڪيس خراج تحسين پيش ڪيو آهي.

اقبال قرآن مکتب ۾ داخل ٿيڻ کان مشڪل سان هڪ ورهيه پوءِ پنجن ورهين جي ڄمار ۾ سيد مير حسن (1929ع — 1844ع) جو شاگرد ٿيو. هو مذهب ۽ ادبيات جو هڪ مشهور عالم هو ۽ شهر ۾ هڪ مدرسي جو سربراهه هو. اقبال ۽ مير حسن جي ڊگهي تعلق دوران مير حسن اقبال کي نه فقط اسلامي مذهبي تعليم ڏني پر هن ۾ اعليٰ ادبي ذوق پيدا ڪرڻ ۾ به هن جي مدد ڪئي. هندستان جي ٻين ڪيترن ئي عالمن جي برعڪس مير حسن محسوس ڪيو ٿي ته مسلمانن کي مذهبي تعليم سان گڏوگڏ يورپي- جيڪا عملي لحاظ کان غير مذهبي هئي- تعليم حاصل ڪرڻ جي اشد ضرورت هئي. انگريز 1857ع ۾ دهلي تي قبضو ڪري هندوستان جا قانوني حڪمران به ٿي ويا جنهن جا وڏا حصا عملي طور اڳيئي انهن جي ڪنٽرول هيٺ هئا. انگريزن جيئن ته 1857ع جي بغاوت جو الزام مسلمانن جي سر مڙهيو ٿي تنهنڪري انهن ڪاوڙ ۽ مايوسي سبب انگريز حاڪمن سان لاڳاپيل هر شي کي رد ڪري ڇڏيو ۽ انگريزن کي ڌوهي قرار ڏيڻ لڳا ته اهي اهڙيون پاليسيون جوڙي رهيا آهن جيڪي سندن اڳوڻي غالب سياسي ۽ سماجي حيثيت لاءِ هاڃيڪار آهن. تعليم جي ميدان ۾ سماج مان جلد ئي علم جي روايتي اسلامي شعبن ۽ فارسي ۽ عربي ٻولين جي نمايان حيثيت ختم ٿي وئي ۽ انگريزي ۽ جديد آرٽس ۽ سائنس اهميت حاصل ڪرڻ شروع ڪئي. نتيجي طور عربي ۽ فارسي جي عالمن جي ضرورت گهٽ ٿيڻ لڳي ۽ انگريزي علم جي جديد شعبن جي عالمن جي گهرج وڌي وئي. ڪيترائي مسلمان مذهبي ليڊر پنهنجن پيروڪارن کي انگريزي- جنهن کي هو هندستان جي غاصب ڪافرن جي ٻولي ڪوٺيندا هئا- پڙهڻ ۽ جديد تعليم حاصل ڪرڻ کان ٽاهيندا هئا. سر سيد احمد خان (1898ع - 1817ع) نالي هڪ تعليمدان ۽ سماج سڌارڪ انهيءَ سوچ سان اختلاف ڪيو. هن کي پڪ هئي ته هندستاني مسلمانن جي نجات حقيقي دنيا ۾ آيل بنيادي تبديلي کي قبول ڪرڻ ۾ رکيل هئي. هن کي جيئن ته روايتي اسلامي تعليمي نظام تي اعتراض هئا، جنهن کي هن جامد ۽ غير پيداواري

ڪونيو ٿي. تنهنڪري هن مسلمانن لاءِ انگريزي ۽ يورپي آرٽس ۽ سائنس جي تعليم جي ضرورت تي زور ڏنو. مير حسن سر سيد سان يڪراءِ هو ۽ سندس ڳالهه جي حمايت ٿي ڪيائين. هن اقبال جي پيءُ کي انهيءَ ڳالهه تي آماده ڪيو ته هو اقبال کي سيالڪوٽ جي اسڪاچ مشن ڪاليج ۾ داخل ڪرائي جتي مير حسن عربي جو پروفيسر هو. اقبال انهيءَ ڪاليج مان فيڪلٽي آف آرٽس جو ڊپلوما حاصل ڪيو (1895ع). انهيءَ ڊپلوما جو مطلب هاءِ اسڪول کان پوءِ ٻن ورهين جي تعليم هو ۽ تڏهن ڪاليج مان ملندڙ سڀ کان وڏو ڊپلوما هو. (اسڪاچ مشن ڪاليج کي پوءِ مري ڪاليج جو نالو ڏنو ويو جيڪا اڃا به انهيءَ نالي سان موجود آهي.)

اقبال 15 يا 16 ورهين جي ڄمار ۾ اڃا اسڪاچ مشن ۾ ئي هو جو شعر ٺاهڻ شروع ڪيا هئائين جن مان ڪجهه ڇپيا هئا. هندستان جي ٻين ڪيترن اڀرندڙ شاعرن وانگر هو به مرزا داغ (1905 — 1831ع) جو خط ڪتابتي شاگرد ٿي ويو. مرزا داغ هڪ مشهور اردو شاعر هو ۽ "بلبل هند" جي نالي سان سڃاتو ويندو هو. داغ اقبال جي صلاحيتن کي پسنديدگيءَ جي نظر سان ڏسندو هو ۽ اقبال سندس شاگرد هئڻ تي سدائين فخر جو اظهار ڪندو هو. اقبال داغ جي وفات تي لکيل هڪ نظم ۾ سندس باڪمال فني مهارتن تي کيس خراج تحسين پيش ڪيو آهي.

اقبال 18 ورهين جي ڄمار تائين اهو سڀ ڪجهه حاصل ڪري ورتو جيڪو سيالڪوٽ جو شهر کيس ڏئي سگهيو ٿي. انهن شروعاتي ورهين اقبال جي ڪجهه بنيادي ۽ امتيازي لاڙن، همدردين ۽ دلچسپين کي جنم ڏنو. سندس ماءُ ۽ پيءُ کان کيس گهري مذهبي ۽ صوفياڻي ذهني سوچ ملي هئي جيڪا هن ۾ سموري زندگي باقي رهي. اقبال قرآن جي باقاعدگي سان تلاوت ڪندو هو ۽ اهو هن لاءِ اتساهه جو هڪ مستقل سرچشمو رهيو. اقبال ته اهو به چيو آهي ته سندس شاعري قرآن جي پيغام جي تشريح کان سواءِ ڪجهه به نه آهي. اقبال جي پيءُ کيس هڪ دفعو اها صلاح ڏني هئي ته هو قرآن اهڙي طرح پڙهي جڻ اهو ان تي سنئون سڌو خدا جي طرفان وحي ٿي رهيو آهي. اهڙيءَ طرح ئي هو انهي کي صحيح نموني سمجهي سگهندو. انهيءَ ڳالهه اقبال جي ذهن تي هڪ اڻ مٽ نقش وجهي ڇڏيو ۽ قرآن ڏانهن سندس فڪري ۽ جذباتي

لاڙي جو رخ متعين ڪري ڇڏيو. اها ڳالهه پوءِ هڪ يادگار شعر جي صورت ۾ ظاهر ٿي:

ترگ ضمير په جب تک نه هو نزول ڪتاب
گره ڪُشا هيڻ نه رازي نه صاحب ڪشاف. (بال جبريل 370)

(فخر الدين الرازي (1210ع- 1150ع) ۽ ابوالقاسم محمود الزمخشري [1144ع- 1075ع] قرآن جا مفسر هئا. زمخشري جي تفسير جو نالو ڪشاف آهي). ڪجهه ماڻهن جو رايو آهي ته اقبال پنهنجي ڊاڪٽريٽ جي مقالي جي عنوان جي چونڊ- ايران ۾ مابعدالطبعياتي فڪر- اڻ سڌيءَ طرح پنهنجي پيءُ جي اثر هيٺ ڪئي هئي. اقبال پاڻ تي پنهنجي پيءُ جي مضبوط روحاني اثر بابت چوندو هو ته هن زندگي بابت پنهنجو نظريو فلسفياڻي ڳولها ڦولها ذريعي نه ناهيو آهي پر اهو کيس "ورثي" ۾ مليو آهي ۽ هو فقط انهي جي حمايت ۽ انهي کي برحق ثابت ڪرڻ لاءِ منطق ۽ عقلي دليل ڪم آڻي ٿو.

اقبال تي مير حسن جو اثر به تشڪيلي نوعيت جو هو. هو هڪ ارپنا وارو ۽ روشن خيال عالم هو جنهن اقبال ۾ نه فقط فڪري ۽ ادبي ورثي لاءِ گهري محبت پيدا ڪئي پر کيس جديد علم سان به متعارف ڪرايو. اقبال مير حسن جي ذريعي ئي سر سيد کان واقف ٿيو. اقبال جي سرسيد جي تعليمي تحريڪ لاءِ همدردي کان به هرڪو واقف آهي. اها ٻي ڳالهه آهي ته انهي جنهن يورپي تعليمي نظام جو پرچار ڪيو ٿي انهي جي قدر قيمت بابت اقبال جي ذهن ۾ ڳنڀير خدشا موجود هئا. ٻي ڳالهه ته اقبال جو فڪر جيڪڏهن مشرق ۽ مغرب جي علمي روايتن جوهڪ منفرد امتزاج پيش ڪري ٿو ۽ انهي امتزاج کي جيڪڏهن بنيادي طور شاعري جي اهڙي ذريعي طور اظهار مليو جنهن ۾ هڪ ئي وقت ڳنڀيرتا ۽ فصاحت موجود هيون ته انهي امتزاج جا پهريان بنياد سيالڪوٽ ۾ ۽ خاص طور مير حسن جي رهنمائي هيٺ رکجي چڪا هئا ۽ انهيءَ جي اظهار جو وسيلو يعني شاعري به تڏهن ئي چونڊجي چڪو هو. هندستان جي هڪ مسلمان ولي جي تعريف ۾ لکيل هڪ نظم ۾ اقبال پاڻ تي پنهنجي پياري استاد جي فڪري ۽ ادبي احسانن جو ڏاڍي عزت سان ذڪر ڪيو آهي. برطانوي حڪومت سن 1922ع ۾ جڏهن کيس "سر" جو خطاب ڏيڻ جو فيصلو ڪيو ته اقبال انهي اعزاز جي قبوليت

ڪي مير حسن جي علميت جي مڃتا سان مشروط ڪيو. اقبال کان جڏهن مير حسن جي لکيل ڪتاب بابت پڇيو ويو ته هن جواب ڏنو ته هو خود مير حسن جو تصنيف ڪيل ڪتاب آهي. اهڙي طرح اقبال کي جڏهن 1 — جنوري 1923ع تي سر جو خطاب مليو ته مير حسن کي شمس العلماء (عالمن جو سج) جو خطاب ڏنو ويو.

اقبال 1893ع ۾ 16 ورهين جي ڄمار ۾ ڪريم بيبيءَ سان شادي ڪئي جيڪا عمر ۾ هن کان ٽي سال وڏي هئي. اها شادي شايد تڪڙ ۾ ڪئي وئي هئي ۽ اهڙا اشارا ملن ٿا ته اقبال انهيءَ تي راضي نه هو ته به انهيءَ معاملي ۾ پنهنجن وڏن جي فيصلي آڏو سر جهڪائي ڇڏيو هئائين. ڪريم بيبي مان کيس هڪ پٽ ۽ هڪ ڌيءَ پيدا ٿيا. جوڙي جي لاڳاپن ۾ موجود ڇڪتاڻ سبب انهن ۾ جدائي ٿي وئي پر اقبال ڪريم بيبيءَ کي ذميواريءَ سان خرچ پکو ڏيندو رهيو جيڪا اقبال جي وفات کان 8 ورهيه پوءِ به زنده رهي.

II. لاهور (1905ع — 1895ع)

لاهور شهر جي تعليمي موقعن اقبال کي پاڻ ڏانهن ڇڪي ورتو ۽هو 1895ع ۾ اوڏانهن ويو هليو. پنجاب جو وڏو شهر لاهور پنهنجن تعليمي ادارن ۽ ثقافتي سرگرمين جي سبب مشهور هو. اقبال اتان جي مشهور گورنمينٽ ڪاليج ۾ داخلا ورتي جتي هن چار ورهيه گذاريا ۽ انگريزي، عربي ۽ فلسفو پڙهي 1897ع ۾ بي. اي. ۽ 1899ع ۾ فلسفي ۾ ايم.اي. ڪيائين. کيس جلد ئي پوءِ لاهور جي اورئنٽل ڪاليج ۾ ميڪليوڊ عربڪ ريڊر مقرر ڪيو ويو جتي هن تاريخ، فلسفي ۽ اقتصاديات جا مضمون پڙهايا ۽ تحقيق ۽ ترجمي جي ڪجهه رٿائن تي ڪم ڪيو. هو 1904ع تائين وقفي وقفي سان انهيءَ عهدي تي رهيو. هن ٿوري وقت لاءِ گورنمينٽ ڪاليج ۽ شهر جي هڪ ٻي ڪاليج ۾ انگريزي جي اسسٽنٽ پروفيسر طور پڻ ڪم ڪيو.

لاهور ۾ اقبال جي فڪري ۽ ادبي صلاحيتن ۾ پختگي اچي وئي. هو گورنمينٽ ڪاليج ۾ يورپ جي وسيع ۽ سگهاري علمي روايت کان واقف ٿيو. هن تي سڀ کان وڏو اثر شايد سرٿامس آرنلڊ (1930ع — 1864ع) جو هو جيڪو 1898ع ۾ گورنمينٽ ڪاليج ۾ اچڻ کان اڳ عليگڙهه ڪاليج ۾ پڙهائيندو هو. آرنلڊ جلد ئي اقبال جي صلاحيتن کي

پرکي ورتو ۽ ڪيترين ئي ڳالهين ۾ سندس تربيت ڪيائين. هن اقبال کي رسمي طور پڙهائڻ سان گڏوگڏ کيس ڪيترائي تحقيقي پراجيڪٽ ڪٽڻ تي اپاريو. اقبال ميڪليوڊ عربڪ ريڊر طور ڪم ڪندي آرنلڊ جي همٿ افزائي سان مسلمان صوفي عبدالڪريم الجيلي جو انسان ڪامل جو تصور جي عنوان تي تحقيقي مقالو لکيو، ٻن انگريزي ڪتابن جو اردو ۾ ترجمو ۽ تلخيص ڪئي (انهن مان هڪ انگريزن جي شروعاتي تاريخ ۽ ٻيو اقتصاديات تي هو) ۽ اقتصاديات جي اصولن تي اردو ۾ پهريون ڪتاب لکيو.

لاهور ۾ ڪيتريون ئي ادبي سوسائٽيون هونديون هيون جن جون باقاعدگيءَ سان گڏجاڻيون ٿينديون هيون. انهن ذريعي مشهور معروف توڙي اڀرندڙ شاعرن کي پنهنجو ڪلام عام ماڻهن تائين پهچائڻ جو موقعو ملندو هو. اقبال جلد ئي هڪ سٺي شاعر طور پنهنجي ساک قائم ڪري ورتي. شروع ۾ هن اردو شاعري جا رواجي موضوع ڪم آندا جهڙوڪ محبت، محبوب کان جدائي جي نتيجي ۾ ملندڙ تڪليفون ۽ محبوب سان وصل جي تمنا ۽ انهيءَ لاءِ مخصوص ۽ مشهور اردو غزل (غنائي شعرن ۾ عشقيه نظم جنهن جي لفظي معنيٰ آهي عورتن سان پيار محبت جون ڳالهيون) جي صنف ڪم آندائين. ڪجهه وقت پوءِ هن نظم (بياني شعر) جي چونڊ ڪئي ۽ انهيءَ کي تڪميل تي پهچايائين. سندس شاعري اڳتي هلي بنيادي طور انهيءَ شڪل ۾ اڇٽي هئي. پر ڪڏهن ڪڏهن غزل لکندڙ طور به اقبال جي خيالن جي نواڻ روايت جي سخت ڍانچي مان ٻاهر نڪري ايندي هئي ۽ سندس نوان عڪس ٻڌندڙ جي توجهه ڇڪي وٺندا هئا ۽ کيس وقت جي مشهور شاعرن ۽ نقادن کان داد ڏياريندا هئا.

اقبال جي شعري سفر جي هن دور ۾ ٽي ڳالهيون اهميت رکن ٿيون. پهرئين ڳالهه اقبال جي شاعريءَ مان انگريزي شاعري جو وڌندڙ اثر ظاهر ٿئي ٿو جنهن جي مثال طور سندس فطرت بابت ڪيترن ئي نظمن مان شاهدي ملي ٿي پر اقبال هندستان جي فارسي زده اردو شاعري جي روايت کان مڪمل طور ڪٽجي وڃڻ بجاءِ انگريزي شاعري مان ورتل موضوعن کي ڪم آڻيندي انهي روايت جي ادبي سرچشمن کي ڪم آڻي ٿو. اهو هڪ نئون تجربو هو ۽ انهي وقت اردو ۾ مروج شعر گوئي جي اسلوبن سبب پيدا ٿيل گُهٽ واري ماحول ۾ انهيءَ جي

هوا جي هڪ تازي جهوٽي طور آجيان ڪئي وئي. هن سلسلي جو هڪ مثالي نظم ”هماله“ باب ٻئين ۽ ٽئين ۾ بحث هيٺ آندو ويو آهي.

ٻئين ڀاڱي ۾ اقبال انگريزي ادب ۽ يورپ جي سياسي فڪر سان گڏوگڏ هندستان جي سياسي حالتن کان متاثر ٿي حب الوطني جا موضوع پڻ ڪم آڻڻ شروع ڪيا. سندس ”سارڳ جهاڻ سڀ اڇها هندوستان همارا“ سان شروع ٿيندڙ ”ترانهء هندي“ تمام گهڻو مقبول ٿيو ۽ اڪثر موقعن تي سموري ملڪ ۾ اسڪولن ۽ ٻين گڏجاڻين ۾ ڪورس ۾ ڳايو ويندو هو.

ٽئين ڀاڱي ۾ انجمن حمايت اسلام سان تعلق جي سبب اقبال جي شاعري کي هڪ نئون رخ مليو. انجمن 1884ع ۾ هندستان جي مسلمانن جي فلاح و بهبود جو مقصد سامهون رکي قائم ڪئي وئي هئي. اها خاص طور شاگردن کي مالي مدد ڏيندي هئي، لائبريريون ۽ يتيم خانا کوليندي هئي ۽ بيواهن ۽ غريبن کي پنهنجن پيرن تي بيهڻ ۾ مدد طور انهن کي هنري سکيا ڏيندي هئي. انهي اسلامي ادب جي اشاعت لاءِ هڪ پرنٽنگ پريس به قائم ڪئي هئي. انجمن جي ساليانن فنڊ گڏ ڪرڻ جي جلسن ۾ عام ماڻهن سان گڏوگڏ اهم قومي شخصيتون به شريڪ ٿينديون هيون. انهن جلسن ۾ اهم قومي ۽ سماجي مسئلن تي تقريرون ٿينديون هيون ۽ مذهبي جذبا جاڳائيندڙ نظم پڙهيا ويندا هئا. اقبال 1900ع واري ساليانى جلسي ۾ ”ناله يتيم“ نالي پنهنجو نظم پڙهيو. جنهن حاضرين تي تمام گهڻو اثر وڌو ۽ کيس اهو بار بار پڙهڻ جي فرمائش ڪئي وئي. انجمن جي انهي سال واري فنڊ گڏ ڪرڻ واري جلسي جي غير معمولي ڪاميابي جو هڪ سبب اقبال جو اهم نظم هو.

اقبال مشرق ۽ مغرب جي علمي روايتن کان سيالڪوٽ کان لاهور ۾ وڌيڪ متعارف ٿيو. اها ڀاڱي عربي، انگريزي ۽ فلسفي جهڙن سبجيڪٽن مان به ڏسي سگهجي ٿي جيڪي هن گورنمينٽ ڪاليج ۾ رسمي طور پڙهيا. اقبال کي سيالڪوٽ وانگر لاهور ۾ به هڪ قابل استاد ملي ويو. سيالڪوٽ ۾ مير حسن پاران لڌل قيمتي پٿر کي لاهور ۾ آرنلڊ چمڪائي هڪ جرڪندڙ جواهر ڪري ڇڏيو. آرنلڊ جي محبت ڀري سرپرستي هيٺ شاعر اقبال هڪ وڏو تعليمدان به ٿي ويو. اقبال جي تعليم، تحريرن ۽ دلچسپين ۾ هڪ وڏي رنگارنگي ۽ تنوع اچي ويو. هو مختلف ڪاليجن ۾ انگريزي، فلسفو، تاريخ ۽ اقتصاديات پڙهائيندو

هو ۽ سندس تحريرن ۾ به اهڙا ئي جدا جدا قسمن جا موضوع بحث هيٺ ايندا هئا. آرنلڊ اقبال کي انهي ڀاڱي تي اپاريو ته هو مغرب ۾ اعليٰ تعليم حاصل ڪري. اقبال مشرقي ۽ مغربي روايتن ۾ فڪري امتزاج پيدا ڪرڻ جو ڪم شايد اڳيئي شروع ڪري ڇڏيو هو. لاهور جي زرخيز زمين ۾ سيالڪوٽ جو ٻوٽو هڪ مضبوط وڻ ٿي ويو.

III. يورپ (1908ع - 1905ع)

آرنلڊ ۽ اقبال ٻئي هڪٻئي جا وڏا قدردان هئا. آرنلڊ جڏهن 1904ع ۾ انگلينڊ روانو ٿيو ته اقبال هڪ ڏاڍو پر اثر نظم لکيو جنهن ۾ آرنلڊ کي خراج تحسين پيش ڪيائين ۽ پنهنجي انهيءَ عزم جو اظهار ڪيائين ته هو به هن جي پنيان انگلينڊ ايندو. اقبال پنهنجي ڀاءُ جي مالي مدد سان پنهنجي خواهش کي عملي جامو پهرائڻ جي قابل ٿي ويو. هو 1905ع ۾ ڪيمبرج پهتو ۽ ريسرچ اسڪالر طور ٽرنٽي ڪاليج ۾ داخل ٿيو. ڪيمبرج ويهين صدي جي شروعاتي حصي ۾ عربي ۽ فارسي تعليم جو هڪ وڏو مشهور مرڪز هوندو هو. اتان جي معروف شخصيتن ۾ رينالڊ ايم نڪلسن جهڙو ماڻهو به شامل هو جنهن اڳتي هلي اقبال جي فارسي ڪلام ”اسرار خودي“ جو انگريزيءَ ۾ ترجمو ڪيو(1920ع). اقبال ڪيمبرج ۾ به جان ميڪ ٽيگرٽ نالي فلسفيءَ سان مليو ۽ مغربي فڪر بابت سندس ليڪچرن ۾ شريڪ ٿيو. اقبال انهي دوران قانون جي شاگرد طور لنڊن جي لنڪنز اِن ۾ به داخلا ورتي ۽ آرنلڊ جي تجويز تي ڊاڪٽريٽ جي شاگرد طور ميونخ يونيورسٽي ۾ رجسٽريشن ڪرائي ڇڏيائين. اقبال 1907ع ۾ ڪيمبرج مان بي. اي. جي ڊگري ورتي. کيس ميونخ يونيورسٽي ”ايران ۾ مابعد الطبعيات“ جي موضوع تي لکيل سندس مقالي تي نومبر 1907ع ۾ پي. ايڇ. ڊي جي ڊگري عطا ڪئي. کيس جولاءِ 1907ع ۾ لنڊن ۾ بئريسٽر جي حيثيت ۾ رجسٽر ڪيو ويو. ساڳئي سال سندس ڊاڪٽريٽ جو مقالو لنڊن مان شايع ٿيو.

اقبال جي زندگيءَ جو يورپ وارو دور ڪيترن ئي سببن جي ڪري اهميت رکي ٿو. اقبال انهي دور ۾ پنهنجي سموري توجه پڙهائي کي ڏني. هن انهيءَ کان اڳ يا وري پوءِ ڪڏهن به اهڙي سخت تعليمي زندگي نه گذاري. سندس اهڙي لڳن نتيجا به ڏيکاريا. ٽن ورهين ۾ ٽن باوقار ادارن طرفان ٿي ڊگريون ڪنهن به لحاظ کان هڪ وڏو ڪارنامو هو. اقبال يورپ ۾ پنهجي رهائش دوران جرمن زبان جي مڪمل ڄاڻ

حاصل ڪئي. هو اڳيئي جرمن زبان جي ڪيترن ئي ڪتابن کان ترجمي جي صورت ۾ واقف هو پر هاڻي هو انهي حيثيت ۾ اچي ويو هو جو جرمن فڪري ۽ ادبي روايت جو سڌو سنئون ۽ گهرائي سان اڀياس ڪري سگهيو ٿي. هن دور کان پوءِ اقبال جي تحريرن ۾ جرمن ليکڪن ۽ سندن فڪر بابت گهڻا حوالا اچڻ لڳا ۽ هاڻي هو پاڻ کي هندستان ۾ اهڙو ڪردار ادا ڪندي ڏسڻ لڳو جهڙو جرمني ۾ گوئٽي ادا ڪيو هو. هتي اها ڳالهه به بيان ڪري ڇڏجي ته هو گوئٽي جو وڏو مداح هو. اهڙي طرح لڳي ٿو ته جرمن فڪر ۽ ادب جي اثر انگريزي فڪر ۽ ادب جي اثر کي برابر ڪرڻ جو ڪم ڪيو. ڪجهه ماڻهن جي اها راءِ به بيجا نه آهي ته اقبال جي جرمن فڪر ۾ دلچسپي جو هڪ سبب مشرقي تحريڪ (Oriental Movement) جو منظر تي اچڻ جو جنهن سبب هرڊر، روڪرٽ، گوئٽي، شلر ۽ هائين جهڙن ليکڪن جي تحريرن مان حافظ، سعدي، رومي ۽ ٻين فارسي شاعرن جو اثر ظاهر ٿيو ٿي.

اقبال کي يورپ ۾ پنهنجي تعليم ۾ مشغوليت سبب شاعري جو به خير ڪو موقعو مليو. انهي دور ۾ سندس لکيل نظمن جو تعداد ٿورو آهي. ڪيس هندستان مان رسالن ۽ اخبارن لاءِ شاعري موڪلڻ جي درخواستن تي اڪثر معذرت ڪرڻي پوندي هئي. حقيقت اها آهي ته اقبال يورپ ۾ رهندي شاعري جي ضرورت بابت ئي شڪ شبهي جو شڪار ٿي ويو هو. لڳي ٿو ته يورپ ۾ رهڻ دوران ڪيس جيڪو غور و فڪر ۽ مشاهدي جو موقعو مليو انهي ڪيس مجبور ڪيو ته هو سماج ۾ شاعري جي ڪردار بابت نئين سر سوچ ويچار ڪري. هندستاني ماحول کي ذهن ۾ رکندي هو انهيءَ نتيجي تي پهتو ته اردو شاعري پنهنجن زوال پذير موضوعن ۽ ساڳين بار بار ورجايل اظهارن جي موجودگيءَ ۾ قوم جي تعمير جي اعليٰ مقصد لاءِ بلڪل ناڪافي هئي. اقبال انجمن حمايت اسلام سان تعلق جي نتيجي ۾ اڳيئي هندستان جي مسلمانن لاءِ شعر چوڻ لڳو هو ۽ هاڻي لڳي ٿو ته ڪيس فن کي زندگيءَ لاءِ وقف ڪرڻ جي ضرورت بابت وڌيڪ يقين ٿي ويو. ساڳئي وقت لڳي ٿو ته ڪيس پاڻ ۾ به اها کوٽ محسوس ٿيڻ لڳي ته هن ۾ اها شاعري ڪرڻ جي صلاحيت جي کوٽ آهي جيڪا وقت جي ضرورت آهي. تنهنڪري هن شاعري لکڻ بند ڪرڻ جو فيصلو ڪيو. جڏهن سندس دوستن انهيءَ

فيصلي جي مخالفت ڪئي ته هن آرنلڊ جي راءِ آڏو ڪنڌ جهڪائي ڇڏيو جنهن به ڪيس شعر لکڻ جو ڪم جاري رکڻ تي آماده ڪيو هو.

آرنلڊ لاهور وانگر يورپ ۾ به اقبال جي تعليم ۽ فڪري واڌ ويجهه ۾ اهم ڪردار ادا ڪيو ۽ اقبال جي يورپ ۾ رهائش ٻنهي جي تعلق کي وڌيڪ مضبوط ڪيو. آرنلڊ ئي قبال جي انگلينڊ ۾ پهچڻ کان اڳ ئي سندس ٽرنٽي ڪاليج ۾ داخلا جو بندوبست ڪري ڇڏيو هو. اقبال جڏهن لنڊن ويندو هو ته گهڻو ڪري آرنلڊ وٽ رهندو هو ۽ آرنلڊ جڏهن لنڊن يونيورسٽي مان ڇهن مهينن جي موڪل ورتي ته اقبال هن جي جاءِ تي عربي جي پروفيسر طور ڪم ڪيو. اقبال پاران ميونخ يونيورسٽي ۾ ڊاڪٽريٽ ڪرڻ دوران آرنلڊ سميت ڪجهه ٻين ماڻهن جي سفارش تي اقبال کي يونيورسٽيءَ ۾ حاضريءَ جون ضرورتون پوريون ڪرڻ کان آجو قرار ڏنو ويو هو. اقبال جو ڊاڪٽريٽ وارو مقالو ڇپجڻ تي آرنلڊ ڏانهن منسوب ٿيل هو.

اقبال يورپ ۾ رهندي مغربي تهذيب جو ويجهي ۽ تنقيدي نظر سان مطالعو ڪرڻ جي قابل ٿي ويو جنهن تي پوءِ سندس اڪثر تصنيفن ۾ ڪيس راءِ ڏيڻي هئي. هو جيتوڻيڪ انهيءَ تهذيب جي ڪجهه رخن جي ساراهه به ڪندو هو پر ڪيس انهي جي لا مذهبي ڪردار تي اعتراض هئا ۽ هن مسلمانن کي مغرب جي انڌي تقليد ڪرڻ جي خطرن کان خبردار ڪيو. اقبال پنهنجي هڪ شعر ۾ چيو آهي: مسلماں ڪو مسلماں ڪرديا طوفانِ مغرب نے (بانگ درا 267). هيءَ ڳالهه سڀ کان اڳ بجاطور اقبال تي لاڳو ٿئي ٿي. اقبال پاران يورپ ۾ رهائش دوران سندس قوميت جي نظريي ۽ ان جي سندس نظرن ۾ اهميت ۾ هڪ وڏي تبديلي آئي. يورپ وڃڻ کان اڳ هن هندستاني قوميت جي سرواڻي ڪئي هئي ۽ هندو مسلم اتحاد لاءِ ڪم ڪيو هو. هن جي نظر ۾ ملڪ سان وفاداري ڪنهن جي به مذهب سان وابستگي سان ڪنهن به ٽڪراء کان سواءِ موجود رهي سگهي ٿي. نتيجي طور هن اهڙا نظم لکيا جن ۾ هندستاني قوميت جي واکاڻ ڪئي اٿائين. اقبال يورپ ۾ انهي ڳالهه جو براهِ راست مشاهدو ڪيو ته پُرتشدد قوميت يورپ جي وڏين طاقتن ۾ ڪيتري نه شديد ناموافقت پيدا ڪري ڇڏي هئي جيڪا ڪجهه ورهين پوءِ پهرئين جنگ عظيم جي صورت ۾ عروج تي پهچي وئي. اقبال يورپ جي سياسي صورتحال تي غورو فڪر ڪرڻ کان پوءِ يورپ جي علائقائي ۽ نسلي

قوميت ۽ اسلام جي نظرياتي آفاقيت ۾ فرق ڪرڻ جي قابل ٿي ويو ۽ آخرڪار يورپي قوميت کي رد ڪري اسلامي قوميت اختيار ڪيائين. اقبال جي سوچ ۾ انهي تبديلي کي سندس فڪر ۽ ڪلام تي دور رس اثر وجهڻا هئا.

IV. زندگيءَ ۾ هڪ خاص مقصد جو احساس

اقبال جولاءِ 1908 ۾ هندستان موٽڻ تي لاهور ۾ وڪالت جو ڪم شروع ڪيو. جتي ڪجهه وقت پنهنجي مادرعلمي گورنمينٽ ڪاليج ۾ فلسفو پڻ پڙهايائين. مالي طور پنهنجن پيرن تي بيهڻ جي جدوجهد ۾ سندس وقت تي وڏي چڪ تي رهي هئي. سندس پهرئين شادي ناڪام ٿي وئي هئي. هن 1910ع ۾ سردار بيگم سان ۽ 1913ع ۾ مختار بيگم سان شادي ڪئي. سندس ذاتي زندگيءَ ۾ ڏکيائين هن وٽ پنهنجين ادبي دلچسپين لاءِ ٿورو وقت تي ڇڏيو ۽ نتيجي طور هن يورپ مان موٽڻ کان پوءِ پهرين ٻن يا ٽن ورهين ۾ تمام گهٽ شاعري ڪئي. بهرحال هو جيئن پوءِ تيئن مختلف سماجي ڀلائيءَ جي تنظيمن جي سرگرمين ۾ حصو وٺڻ لڳو ۽ پنجاب يونيورسٽي ۽ محمدن اينگلو اورئينٽل ڪاليج سميت ڪيترن ئي تعليمي ادارن سان مختلف حيثيتن ۾ تعلق قائم ڪري ورتائين.

برطانوي حڪومت 1911ع ۾ هندن جا سياسي مطالبا منظور ڪندي 1905ع ۾ ٿيل بنگال جو ورهاڱو منسوخ ڪري ڇڏيو. انهيءَ فيصلي سان مسلمانن کي شديد مايوسي ٿي. عالمي منظرنامو به مسلمانن لاءِ مايوس ڪندڙ هو. اٽلي 1911-12ع ۾ لبيا تي قبضو ڪري ورتو ۽ فرانس مراڪش تي قبضو ڪري ڇڏيو ۽ ڪيترين ئي بالقاني رياستن ترڪي تي حملو ڪري انهي جي اوڀر يورپ وارن علائقن تي قبضو ڪري ڇڏيو. پنهنجي ملڪ توڙي ٻاهرين دنيا ۾ ٿيندڙ واقعن اقبال سميت ڪيترن ئي حساس مسلمانن ۾ مايوسي ۽ بي يارو مددگاري جو احساس پيدا ڪري ڇڏيو. تڏهن کان وني ارادي جي پختگي اقبال جي زندگيءَ جي هڪ خاص نشاني ٿي وئي. اقبال هاڻي پنهنجي نثر توڙي نظم ۾ نه فقط هندستان پر سموري دنيا جي مسلمانن جي خراب حال جو ذڪر ڪرڻ شروع ڪري ٿو ۽ انهي دوران سندس علمي ۽ سياسي خيال به وڌيڪ واضح شڪل اختيار ڪندا وڃن ٿا. خود اقبال جي چوڻ مطابق سندس

انگلينڊ ۾ قيام دوران ئي سندس ذهن تي تاريخي مسلمان امت جي زوال جو خيال حاوي ٿي ويو هو. اها ذهني مشغولي سندس پوءِ ايندڙ ادبي پيداوار ۾ واضح ڏسي سگهجي ٿي.

اقبال جا اردو نظم جيتوڻيڪ رسالن ۾ ايندا رهندا هئا. پر سندس شاعري جو پهريون شايع ٿيندڙ ڪتاب 1915ع ۾ - فارسي ۾- اسرار خودي هو جنهن ۾ اقبال جي اسريل فڪر جي مرڪزي تصورن کي منظم انداز ۾ پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي هئي. انهي ڪتاب جي نڪلسن پاران انگريزي ترجمي (1920ع) اقبال کي مغرب ۾ هڪ وڏي فڪري ۽ ادبي ليکڪ طور متعارف ڪرايو. هر برٽ ريڊ انگريزي ترجمي تي تبصرو ڪندي اقبال جي مشهور آمريڪي شاعر والٽ وٽمئن (1819ع-1892ع) سان ڀيٽ ڪئي. اسرار خودي ۾ سموري دنيا جي مسلم امت کي خطاب ٿيل آهي. انهيءَ کان پوءِ شاعري جا ڪيترا ئي فارسي ۽ اردو مجموعا ايندا ويا. اقبال هاڻي فڪري، تعليمي ۽ سماجي محاذن تي مصروف ٿيندو پئي ويو. هن عام جلسن کي خطاب تي ڪيا، علمي ليڪچر تي ڏنا ۽ اخبارن ۽ رسالن لاءِ ليک پئي لکيائين. اسڪول ۽ ڪاليج سطح جي شاگردن لاءِ درسي ڪتاب تيار ڪرڻ ۾ معاونت تي ڪيائين ۽ ڪيترن ماڻهن سان سندس خط ڪتابت جو سلسلو به هلندو تي رهيو جن مان اڪثر ۾ هو ملڪي ۽ بين الاقوامي اهميت وارن معاملن تي پنهنجن خيالن جو اظهار ڪندو هو. سندس فلسفي بابت اهم ڪتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam سن 1934ع ۾ شايع ٿيو. ڪيس 1934ع ۾ رهوڊس ليڪچر ڏيڻ جي دعوت ڏني وئي پر صحت جي ناسازيءَ سبب انگلينڊ ڏانهن سفر نه ڪري سگهيو.

يورپ کان واپسي واري دور ۾ سموري دنيا جي مسلمان امت اقبال جي توجهه جو مرڪز ٿي وئي. اقبال جنهن اڳ ۾ "هندي هيڻ هم وطن هيڻ سارا جهاڻ همارا" چوندي ترانه هندي (بانگ درا، 83) لکيو (هن سلسلي ۾ هندوستاني ٻچوڻ ڪا قومي گيت (بانگ درا، 87) جو ذڪر به ڪري سگهجي ٿو). انهي هاڻي ترانهء ملي لکيو ۽ چيائين ته مسلم هيڻ هم وطن هيڻ سارا جهاڻ همارا. اقبال جو امت جي ترقي ۽ بهبود لاءِ اونو ڪيترن ئي عالمي اسلامي معاملن سان سندس سرگرم وابستگي مان ظاهر ٿئي ٿو. جنوري 1929ع ۾ جڏهن بچه سقه حڪمران امان الله خان کي بيدخل ڪري ڪابل تي قبضو ڪري ورتو ته اقبال هندستان جي

مسلمانن کي اپيل ڪئي تہ هو بچه سقه کي شڪست ڏيڻ جي مهم ۾ افغان جنرل نادرشاه جي مدد ڪن. اقبال برطانوي سرپرستي هيٺ فلسطين ۾ وڌندڙ صهيوني اثر رسوخ خلاف احتجاج طور سيپٽمبر 1929ع ۾ ٿيل هڪ وڏي عوامي ميڙ جي صدارت ڪئي. هن پنهنجي تقرير ۾ واضح ڪيو تہ برطانيا فلسطين ۾ جيڪا تحقيقاتي ڪميشن موڪلڻ گهري ٿو مسلمانن کي انهي تي ڪو اعتبار ڪونهي. هن 1931ع ۾ ورلڊ اسلامڪ ڪانگريس جي فلسطين ۾ ٿيل گڏجاڻي ۾ هندستان جي مسلمانن جي نمائندگي ڪئي. هن وري هندستان جي سياسي مستقبل جو فيصلو ڪرڻ لاءِ 1931ع ۽ 1932ع ۾ لندن ۾ ٿيل گول ميز ڪانفرنسن ۾ هندستان جي مسلمانن جي نمائندگي ڪندي شرڪت ڪئي. اقبال ۽ سندس ٻن دوستن 1933ع ۾ نادرشاه جي دعوت تي افغانستان جو سفر ڪيو جو نادرشاه افغانستان جي تعليمي نظام بابت هنن سان صلاح مشورو ڪرڻ گهريو ٿي.

بهرحال عملي طور اقبال جون اڪثر سياسي سرگرميون هندستان تائين محدود رهيون. هو 1926ع ۾ پنجاب ليجسليٽو ڪائونسل جو ميمبر چونڊيو ويو. اهو منصب 1930ع تائين هن وٽ رهيو. هن مسلم ليگ جي راهہ متعين ڪرڻ ۾ اهم ڪردار ادا ڪيو جيڪا هندستان جي سڀ کان وڏي مسلمان سياسي پارٽي ٿيڻي هئي. جڏهن شڌي ۽ سنگهٽن جهڙين هندو ويڙهاڪ ۽ دين کان ڦيرائيندڙ تحريڪن جي نتيجي ۾ هندو مسلمان فساد ٿيا تہ اقبال مسلمانن تي زور ڀريو تہ هو هندستان جي هندن جي پيروي ڪندي پنهنجي بقا ۽ ترقي لاءِ پاڻ تي ڀاڙين. اقبال اڳ ۾ تہ هندو مسلمان اتحاد جو حامي هو پر هاڻي سندس ذهن ۾ انهيءَ منصوبي جي قابل عمل هئڻ بابت شڪ شبها پيدا ٿي ويا ۽ هو انهيءَ نتيجي تي پهتو تہ هندستان جي مسلمانن لاءِ پنهنجو جدا مذهبي ۽ ثقافتي وجود قائم رکڻ ضروري آهي. هن ڊسمبر 1930ع ۾ الہ آباد ۾ آل انڊيا مسلم ليگ جي سالياني جلسي ۾ پنهنجو مشهور صدارتي خطبو پڙهيو. جنهن ۾ گهٽ ۾ گهٽ اتر اولهہ هندستان جي مسلمانن لاءِ هڪ جدا وطن قائم ڪرڻ جي تجويز پيش ڪيائين. اقبال جيتوڻيڪ 1947ع ۾

پاڪستان جو وجود ۾ اچڻ نہ ڏسي سگهيو پر ڪيس انهيءَ جي روحاني پيءُ ۽ قومي شاعر طور عزت جي نگاهہ سان ڏٺو ويندو آهي.

V. شخصيت

اقبال پنهنجي شخصي زندگي بابت پڇا ڳاڇا جي همٿ افزائي نہ ڪندو هو نہ ئي ڪيس پنهنجي سوانح حيات ڇپجڻ جو ڪو شوق هو. بهرحال سندس ڪتاب اسان کي سندس شخصيت بابت ڪافي ترورا پسائين ٿا. سندس سوانح عمريون ۽ سندس خط ڪتابت جو رڪارڊ بہ هن بابت معلومات جا قيمتي سرچشما آهن. زهد اور رندي (بانگ درا، 59) نالي هڪ آتم ڪهاڻڪ نظم ۾ اقبال پنهنجي هڪ پاڙيسري مذهبي عالم جو ذڪر ڪيو آهي جنهن ٻڌو هو تہ اقبال جيتوڻيڪ اسلامي قانون ۽ مذهب جو وڏو ماهر آهي پر هو بلڪل نيڪوڪار شخص بہ نہ آهي. هو جيتوڻيڪ فجر جي وقت قرآن پڙهندو آهي پر موسيقي جو پڻ شوقين آهي جنهن کان اسلام منع ڪري ٿو ۽ پنهنجي فلسفياڻي تعليم جي زير اثر هندن کي ڪافر نہ ٿو سمجهي، سهڻين عورتن سان اٿي ويهي جي بہ خلاف نہ آهي. شيعي لاڙا پڻ رکي ٿو، مختصر طور چئجي تہ اقبال ”مجموعہ اضداد“ آهي. اقبال هڪ ڏينهن انهي عالم سان آمهون سامهون ٿيندي پاڻ اقرار ڪيو تہ ڪيس پاڻ کي بہ پنهنجي بابت معلوم نہ آهي ۽ اهو تہ هن کي پاڻ تمنا آهي تہ ڪنهن ڏينهن اقبال کي ڏسي. نظم جي پڇاڙي هيٺئين شعر تي ٿئي ٿي:

> اقبال بهي اقبال سگ آگاه نهيڻ هگ
> ڪچهه اس ميڻ تمسخر نهيڻ، والله نهيڻ هگ.

نظم ۾ جيتوڻيڪ غير سنجيدگيءَ جو عنصر نمايان آهي پر انهيءَ ۾ پيش ڪيل بنيادي نقطو- تہ اقبال هڪ گهڻ رخي شخصيت آهي- بلڪل درست آهي.

اقبال پنهنجي فطرت توڙي تربيت جي لحاظ کان هڪ ڳنڀير ۽ سوچ ويچار ڪندڙ مزاج وارو ماڻهو هو. هن جي پرورش اهڙي ماحول ۾ ٿي هئي جتي مذهبيت ۽ علم کي اهميت ڏني ويندي هئي. اقبال ٻاروتڻ ۾ ئي پنهنجي گهر ۾ ٿيندڙ نشستن ۾ ڏاڍي ڏيرج سان ويهندو هو. انهن نشستن ۾ پڙهيل لکيل ماڻهو اسلامي تصوف جا اهڙا ڪتاب پڙهندا هئا جيڪي تڏهن سندس سمجهہ کان مٿاهان هوندا هئا. هن کي نہ فقط

اسلامي تاريخ ۾ سموري دنيا جي تاريخ جي نمايان مذهبي ۽ صوفي شخصيتن لاءِ گهري عزت هوندي هئي. سندس ڪلام مان پڻ انهيءَ ڳالهه جي شاهدي ملي ٿي.

اقبال جي زندگيءَ ۾ بنيادي وابستگي بابت ته ڪو شڪ شبهو نه آهي. هو فڪري ۽ جذباتي طور اسلام جي آدرش سان وابسته هو ۽ انهي وابستگيءَ ۾ وقت گذرڻ سان گڏوگڏ واڌارو ايندو ويو ايستائين جو خود سندس چوڻ مطابق سندس فڪر مڪمل طور ”قرآنياتي“ ٿي ويو هو. پر اقبال ڪنهن به لحاظ کان مذهبي شدت پسند نه هو. ڪيترن ئي ليکڪن سندس پاران وسيع انساني همدردي جي اصولن کي اپنائڻ بابت لکيو آهي. سندس سڀ کان ويجهن دوستن ۾ نه فقط مسلمان پر عيسائي، هندو ۽ سک پڻ شامل هوندا هئا. هن پنهنجي شاعريءَ ۾ ڪيترن ئي جديد ۽ قديم دور جي غير مسلمانن جون تعريفون ڪيون آهن.

اقبال جن خصوصيتن جي تعريف ڪئي آهي انهن مان هڪ فقر آهي. انهي جي لفظي معنيٰ ته غربت آهي پر اهو لفظ اقبال جي شاعري ۾ قناعت ڪرڻ ۽ شهرت ۽ طاقت جي ظاهري نشانين کان لاتعلقي ڏيکاري ٿو(اقبال درويشي کي به گهٽ وڌ ساڳئي مطلب ۾ ڪم آندو آهي). اقبال فقر جو نه فقط پرچار ڪيو پر انهي تي پاڻ عمل به ڪيو. هو وڪيل طور هڪ وقت فقط چند ڪيس ئي وٺندو هو جنهن مان سندس مقصد اهو هوندو هو ته ڪيس ايتري آمدني ٿي وڃي جنهن مان سندس هڪ يا ٻه مهينا گذارو ٿي وڃي. جڏهن حيدرآباد جي وزيراعظم سر اڪبر حيدري اقبال ڏانهن هڪ هزار رپين جو چيڪ موڪليو ته اقبال محسوس ڪري ورتو ته سر اڪبر مٿس عنايت ڪرڻ گهري ٿو تنهنڪري چيڪ واپس موڪلي ڇڏيائين ۽ هڪ نظم لکيائين جنهن ۾ اها آڇ قبول ڪرڻ کان انڪار جو سبب فقر- يعني پنهنجي عزت نفس جو احساس- ٻڌايائين.

هڪ ٻي خصوصيت جنهن جي اقبال واکاڻ ڪئي آهي اها آهي همٿ، حوصلو ۽ جوانمردي. هن کي به ايمان جو حوصلو هو. هن کي جڏهن سر جو خطاب مليو ته هن جي هڪ دوست کيس خط لکي پنهنجي انهي خوف جو اظهار ڪيو ته اقبال جيئن ته هاڻي انگريز حڪومت جو ٿورائتو ٿي ويو آهي تنهنڪري قومي اهميت جي معاملن تي پنهنجي

راءِ کُلي طرح ظاهر نه ڪري سگهندو. سندس جواب ۾ اقبال چيو ته زمين جي ڪابه طاقت کيس سچ ڳالهائڻ کان روڪي نه ٿي سگهي. پوءِ جي واقعن کيس صحيح ثابت ڪيو.

اقبال محبت وارو مزاج رکندڙ هو. انهي جو سبب سندس عقيدي ۾ جماليات سان حساس تعلق هو. هو قرآن جي تلاوت ڪندي روئي پوندو هو. ڪڏهن ڪڏهن ته سندس قرآن وارو نسخو ڳوڙهن سبب ايترو ته پسي ويندو هو جو انهي کي خشڪ ٿيڻ لاءِ اُس ۾ رکڻو پوندو هو. پُر اثر شعر به ساڳئي طرح سندس دل تي اثر وجهندا هئا. هڪ دفعو ته هو ڪجهه شعر پڙهڻ کان پوءِ جذبات کان ايترو ته مغلوب ٿي ويو جو بيهوش ٿيڻ تي هو. (روح مڪاتيب اقبال 211) سندس جذباتي زندگيءَ جو هڪ وڏو واقعو هن پاران اسپين ۾ مسجد قرطبه گهمڻ آهي. سندس پنهنجن لفظن مطابق اهو سير کيس ”اهڙين بلندين تي وٺي ويو جن جو مون اڳ ۾ ڪڏهن مشاهدو نه ڪيو هو(روح مڪاتيب اقبال 459)“ سندس نظم مسجد قرطبه کي اڪثر ماڻهو سندس شاهڪار ڪري مڃين ٿا.

اقبال صلاحيت جو وڏو پارکو هو. هن ڪيترن ماڻهن کي اهڙا ڪم هٿ ۾ کڻڻ جون آڇون ڪيون يا انهن لاءِ همٿايو جن کي هو اهميت وارو سمجهندو هو. هن محمد علي جناح- اڳي هلي پاڪستان جو باني- کي انگلينڊ مان هندستان موٽي اچڻ ۽ ملڪ جي مسلمانن کي سياسي قيادت ڏيڻ تي آماده ڪيو. هن ابوالاعلي مودودي- اڳتي هلي جماعت اسلامي نالي مذهبي سياسي پارٽي جو باني- کي اسلامي فقهه جي ڪنهن مقرر ڪيل نموني مطابق نئين تشڪيل جو ڪم هٿ ۾ کڻڻ جي آڇ ڪئي (ڪجهه وقت کان پوءِ اقبال جي وفات سبب اهو منصوبو شروع نه ٿي سگهيو) هن امير مينائي جي ڪيترن ئي مريدن کي اردو جي انهيءَ وڏي شاعر جي سوانح حيات لکڻ لاءِ زور ڀرڻ سان گڏوگڏ اها صلاح به ڏني ته اهو ڪم انگريزي ۾ ڪيو وڃي ۽ برطانيا جي ڪنهن رسالي يا اخبار ۾ ڇپجي.

پر اقبال جهڙي سنجيده مفڪر جي شخصيت جو هڪ هلڪو رخ به هو. هن کي مزاح جي وڏي حس هئي ۽ هو ڏاڍي اثرائتي چوٽ به ڪري سگهندو هو. سندس شاعري جي ڪيترن ڪتابن ۾ طنز ۽ مزاح جا ڪيترائي مثال ڏسي سگهجن ٿا. انهيءَ لاءِ بانگ درا جو ظريفانه جي نالي سان آخري حصو پڻ ڏسي سگهجي ٿو. انهي حصي جي هڪ نظم

(بانگ درا 284) ۾ جديد مغربي تعليمي نظام ۾ استاد ۽ شاگرد جي وچ ۾ ڪاروباري قسم جي تعلق جي روايتي مشرقي تعليمي نظام ۾ استاد ۽ شاگرد جي وچ ۾ محبت واري تعلق سان ڀيٽ ڪئي وئي آهي. فارسي ۽ اردو جي لفظ دل ۽ انگريزي لفظ بِل تي ٻڌل لفظي ڪيڏ سان ڀيٽ نمايان ٿي بيهي ٿي. اقبال چوي ٿو تہ هڪ وقت اهڙو هوندو هو جو شاگرد استاد جي محنت تي احسانمندي طور پنهنجي دل پيش ڪرڻ گهرندو هو جڏهن تہ هن بدليل دور ۾ شاگرد پڙهائي پوري ڪرڻ کان پوءِ ”ڪهتا هگ ماسٽر سگ ڪه، بل پيش ڪيجئگ!“

اقبال ڪنهن بہ لحاظ کان ڪو گناهگار ماڻهو نہ هو پر ڪيس پاڻ تي ملامت ڪرڻ ۾ ڏاڍو مزو ايندو هو ۽ گهڻو ڪري پاڻ کي اهڙي شخص جي روپ ۾ پيش ڪندو هو- ۽ انهي تي ڪجهہ ماڻهن کي اعتبار بہ اچي ويندو هو- جنهن کي مذهبي احڪامن جو ڪو لحاظ نہ هجي. ڪجهہ ماڻهن جي خيال ۾ هن اهڙي طرح ملامتين جو اثر تي ظاهر ڪيو. اهي مسلمان صوفي تطهيرذات لاءِ ڄاڻي واڻي اهڙا ڪم ڪندا آهن جن سان عام ماڻهو انهن تي لعنت ملامت ڪندا آهن.

اقبال جو ادبي ذوق بہ نهايت لطيف هو. هن جي عادت هوندي هئي تہ هو پنهنجي ٽيل ڪم تي ڏاڍي ڏيان سان نظرثاني پيو ڪندو هو جنهن جي سبب گهڻو ڪري ڇپائي ۾ دير ٿي ويندي هئي. هو گهڻو ڪري اهڙا نظم بہ ضايع ڪري ڇڏيندو هو جيڪي سندس خيال مطابق عمدگي جي ڪنهن معيار تي پورا نہ لهندا هئا. فارسي ۽ اردو تي سندس مهارت جو ثبوت وڏن فاضلن سان سندس انهي خط ڪتابت مان ملي ٿو جن ۾ هن ڪجهہ لفظن ۽ اصطلاحن جي پنهنجي طرفان ڪتب آڻڻ جي دفاع ۽ پنهنجي حمايت ۾ ٻنهي ٻولين جي وڏن استادن جا حوالا ڏنا آهن. بهرحال هو درست تنقيد کي تسليم ڪرڻ ۽ ان جو قدر ڪرڻ ۾ بہ دير نہ ڪندو هو.

اقبال کي موسيقي پسند هوندي هئي ۽ هو گٽار سنو وڄائي سگهندو هو. هن جو آواز سريلو هوندو هو ۽ عام جلسن ۾ اڪثر ڪانئس پنهنجا نظم ڳائڻ جون فرمائشون ٿينديون هيون. هو ٿورو کائيندو هو. هو وڏو گوشت نہ کائيندو هو. سندس فرزند جاويد اقبال مطابق اها جهجڪ شايد سندس برهمڻ ابن ڏاڏن پاران ڳئون جي احترام جي رهيل نشاني هجي. انب سندس دلپسند ميوو هو ۽ ڪيس گوگڙو جي ڪتاڻ

وٽندي هئي. (ڪشميري اصل نسل جي ماڻهن جي ڀاڄين سان محبت مشهور آهي) ڪيس مشهور شاعرن جون تصويرون گڏ ڪرڻ جو بہ شوق هوندو هو.

اقبال پنهنجي زندگيءَ ۾ ئي مشهور معروف شخصيت ٿي ويو هو ۽ سندس حيثيت ۾ تڏهن کان اضافو ٿيندو وڃي ٿو. گهڻ ۾ گهڻ پاڪستان ۾ تہ پنهنجي نقطئہ نظر جي حمايت ۾ اقبال جو ڪو شعر پڙهي ڇڏڻ جو مطلب عملي طور بحث کي پنهنجي فائدي ۾ آڻي ڇڏڻ هوندو آهي. پر هميشہ اهڙي صورتحال نہ رهي آهي. ڪيترن ئي موقعن تي مٿس سندس خيالن يا لفظن جي چونڊ سبب تنقيدون بہ ٿيون آهن. اقبال تي تنقيدون ڪرڻ وارا بہ ڪيترائي رهيا آهن. هن تي سر جو خطاب قبول ڪرڻ، ڪجهہ خاص موقعن جي يادگيري طور نظم لکڻ (جهڙوڪ جارج پنجين جي تاجپوشي يا راڻي وڪٽوريا جي وفات) برطانوي حاڪمن خلاف سول نافرماني تحريڪ جي حمايت کان انڪار ڪرڻ ۽ پنهنجي شاعري ۾ خدا سان گستاخاڻي نموني مخاطب ٿيڻ تي جهُلون بہ ٿيون. پر ڪجهہ مشهور مذهبي عالمن ۽ اديبن سميت اقبال جو دفاع ڪرڻ وارا بہ موجود رهيا آهن ۽ انهن اقبال تي مڙهيل الزامن جو مضبوطيءَ سان دفاع ڪيو آهي. اقبال سادي، باعزت ۽ بااصول زندگي گذاري. سندس سوانح نگار ٻڌائين ٿا تہ اقبال پنهنجي سموري زندگي خاص طور پنهنجن آخري ورهين ۾ جڏهن هو شهرت جي اوج تي هو؛ مالي طور ڏکي حالت ۾ گذاري ۽ هو جيڪڏهن اهڙي درخواست ڪري ها تہ برطانوي حڪومت وڏي خوشي سان سندس سرپرستي ڪري ها ۽ ڪيس مالي مدد ڏئي ها. ڪيس بجا طور ”غريب ترين سر“ (The poorest knight) چيو ويندو آهي.

VI. تصنيفون

اقبال اردو، فارسي ۽ انگريزي ٽنهي ٻولين ۾ وڏي روانيءَ سان لکندو هو ۽ ٽنهي ۾ تصنيفون ڪيون اٿائين. هن انگريزيءَ ۾ نثر، فارسيءَ ۾ نظم ۽ اردو ۾ نثر توڙي نظم ٻنهي ۾ لکيو آهي. هيٺ

سندس تصنيفن جو مختصر تعارف ڇپائي جي ترتيب جي لحاظ کان ڏجي ٿو.

نظم ۾ تصنيفون:

اسرار خودي: (فارسي 1915ع) اقبال هن ڪتاب ۾ اسلام جي مذهبي، روحاني ۽ ادبي سرچشمن کي ڪم آڻيندي پنهنجي خودي جي فلسفي جو تفصيلي بيان پيش ڪندي انهي فلسفي جي بنيادي عنصرن جي حڪايتن ۽ واقعن ذريعي سمجهاڻي ڏني آهي. هن مثنوي ۾ اقبال پنهنجي دور جي مسلمانن ڏانهن نبوي پيغام آڻيندڙ جي حيثيت ۾ پنهنجي ڪردار کان واقف آهي. انهي پيغام جو جوهر عمل، جدوجهد ۽ زندگي جي چيلينجن کي منهن ڏيڻ جي ذريعي متحرڪ انساني شخصيت جي تعمير آهي. اقبال هن مثنويءَ ۾ روميءَ جي اثر کي تسليم ڪيو آهي جيڪو هن لاءِ اتساهه ۽ رهنمائي جو سرچشمو رهيو هو. هيءَ مثنوي اقبال جي انهيءَ يقين جي به وضاحت ڪري ٿي ته فن جي لاءِ مناسب ڪم زندگي کي شرف بخشڻ آهي.

رموز بيخودي: (فارسي 1918ع) هيءَ تصنيف اسرار خودي جو ساٿي ڪتاب آهي. اسرار خودي جو جيڪڏهن فرد جي خودي جي نشوونما سان تعلق آهي ته رموز بيخودي فرد جي سماج ۾ ڪردار ۽ ڪم سان بحث ڪري ٿي. اقبال جي نظر ۾ فرد پنهنجي مخفي صلاحيتن کي سماج ۾ ۽ تڏهن ئي پروان چڙهائي سگهن ٿا جڏهن اهي جنهن طبقي سان واسطو رکن ٿا انهي جي وسيع مقصدن لاءِ ڪم ڪن. بلڪل حقيقي معنيٰ ۾ گروهي خوديءَ بابت به بلڪل ائين ڳالهائي سگهجي ٿو جيئن انفرادي خوديءَ بابت ڳالهائبو آهي.

پيام مشرق: (فارسي 1923ع) اقبال پيام مشرق جي ديباچي ۾ چوي ٿو ته هن کي گوئٽي جي West Ostlicher Divan مان پيام مشرق لکڻ جو ترغيب ملي. هائين مان انهيءَ مطلب جو حوالو ڏيڻ کان پوءِ ته گوئٽي جي ديوان روحاني طور ڪمزور مغرب پاران مشرق مان قوت ۽ طاقت اخذ ڪرڻ جي ڪوشش جي نمائندگي ڪري ٿو، اقبال چوي ٿو ته پيام مشرق جو مقصد انهن اخلاقي ۽ مذهبي صداقتن کي نمايان ڪرڻ آهي جيڪي فردن توڙي قومن جي ڪردار جي تربيت سان واسطو رکن ٿيون. انهي تصنيف جو هڪ وڌيڪ تڪڙو ۽ عملي مقصد به آهي

جو اقبال ڏنو پئي ته سندس دور ۾ هندستان جي حالتن گوئٽي جي دور واري جرمني سان مشابهت رکي ٿي. پيام مشرق ڪيترن ئي فڪري ۽ ادبي موضوعن ۽ عنوانن کي بحث هيٺ آڻي ٿو ۽ اقبال جي شاعراڻي فن جي ڪجهه اعليٰ ترين نقطن جي نمائندگي ڪري ٿو.

بانگ درا: (اردو 1924ع) هيءُ ٽن حصن ۾ ورهايل آهي جن مان پهريون حصو 1905ع ۽ ٻيون حصو 1908ع ۾ ختم ٿئي ٿو. اقبال جي ٻئي ڪنهن به ڪتاب کان وڌيڪ هيءُ ڪتاب اسان کي سندس فڪر ۽ ذهني ٻيهڪ جي مختلف رخن کي سمجهڻ ۾ مدد ڏئي ٿو. پهرئين حصي ۾ فطرت بابت ڪجهه يادگار نظم، ٻارن بابت ڪيترائي نظم، جن مان ڪجهه ترجما يا مغربي مثالن تان ماخوذ آهن ۽ ڪجهه حب الوطني بابت نظم آهن. سر عبدالقادر پاران لکيل تعارف ڪتاب بابت ڪارائتو پس منظر مهيا ڪري ٿو.

زبور عجم: (فارسي 1927ع) اقبال پنهنجي هڪ خط ۾ چئن حصن تي ٻڌل هن ڪتاب جو خلاصو ڏنو آهي. پهريان ٻه حصا باترتيب انسان جي خدا سان ڳالهه ٻولهه ۽ انسان پاران انسانن جي دنيا تي راءِ پيش ڪن ٿا. ٽئين حصي ۾ تيرهين ۽ چوڏهين صدين جي هڪ مسلمان صوفي پاران اٿاريل فلسفياڻن سوالن جي هڪ سلسلي جا جواب آهن ۽ چوٿين حصي ۾ قومن جي مذهب ۽ ثقافت تي غلامي جي اثر تي بحث ڪيو ويو آهي. البت عام استعمال ۾ زبور عجم جو عنوان پهرين ٻن حصن تي لاڳو ٿئي ٿو. آخري ٻن حصن مثنوي طور پنهنجي جدا حيثيت حاصل ڪري ورتي آهي[1]. زبور عجم خيال جي گهرائي ۽ اسلوب جي عمدگي سبب اقبال جي شعري ذخيري ۾ نمايان جاءِ والاري ٿو.

جاويد نامہ: (فارسي 1932ع) انهي جي اڪثر ڊانٽي جي ڊوائين ڪاميڊيءَ سان ڀيٽ ڪئي ويندي آهي. اقبال جاويد نامي ۾ رومي جي رهنمائي هيٺ مختلف گرهن جي روحاني سفر جو بيان ڏنو آهي. اهو سفر اقبال پاران خدا جي حضور ۾ پهچڻ ۽ خدا سان مخاطب ٿيڻ تي پڄاڻي تي پهچي ٿو. اقبال اڳ ۾ پنهنجين تحريرن ۾ جن به وڏن فڪري

---

[1] واضح هجي ته ٽئين حصي جو عنوان گلشن راز جديد ۽ چوٿون حصو بندگي نامہ جي نالي سان مثنوي آهي(سنڌيڪار).

ءِ بين مسئلن تي بحث ڪيو هو انهن تي هتي يڪسان تناظر ۾ بحث ڪيو ويو آهي جيڪي هڪ مربوط فڪري نظام جي شڪل ناهي بيهن ٿا. اقبال هن تصنيف ۾ ڪيترن ئي فڪري نظامن، تحريڪن ۽ قديم ۽ جديد تاريخي شخصيتن ڪي بحث هيٺ آندو آهي.

مسافر: اقبال نادر شاهه جي دعوت تي افغانستان جو سفر ڪيو هو. هن مثنوي ۾ اقبال جا افغانستان جي تاريخ بابت ويچار آهن ۽ گڏوگڏ انهيءَ اميد جو اظهار ٿيل آهي ته دلير ۽ آزادي پسند افغان قرآن مان رهنمائي وٺندي اسلام جي عظمت ڪي زنده ڪندا.

بال جبريل: (اردو 1936ع) هيءَ ڪتاب اردو ۽ پڻ فارسي جي روايتي عشقيه صنف غزل ڪي نئين انداز ۾ پيش ڪري ٿو جو انهي ۾ مختلف مذهبي ۽ فڪري موضوعن ڪي ڪم آڻڻ لاءِ هن صنف ڪي ڪم آندو ويو آهي. انهيءَ ۾ هڪ طرف دنيا جي واقعن ته ٻئي طرف مسلمان ادارن ۽ سماجن تي راءِ جو اظهار ڪيو ويو آهي ته وري مسلمان مخاطبن ڪي بي عملي ۽ روايتن جي انڌي تقليد مان جان ڇڏائڻ ۽ زندگي جي چيلينجن ڪي متحرڪ نموني منهن ڏيڻ تي پڻ اياريو ويو آهي. بال جبريل جو وڏو حصو غزلن تي ٻڌل آهي. پر انهيءَ ۾ رباعيون ۽ ڪجهه ڊگها نظم به موجود آهن جن مان هڪ مشهور مسجد قرطبه آهي ۽ ٻيو ساقي نامه آهي جنهن ۾ حرڪت، تبديلي ۽ تخليقيت ڪي ڳايو ويو آهي.

پس چه بايد ڪرد اگ اقوام مشرق: فارسي (1936ع) اٽليءَ جيئن ته 1936ع ۾ حبشه تي ڪاهه ڪري چڙهي هئي، تنهنڪري هن مثنويءَ جو مقصد مسلمانن ڪي چرڪائي حقيقت جي دنيا ۾ آڻڻ آهي. انهيءَ ۾ بنيادي توجهه جيتوڻيڪ سياسي مسئلن تي آهي پر اهڙا ٻيا ڪيترائي مذهبي ۽ فڪري موضوع به اياريا ويا آهن جيڪي اقبال جي ٻين تصنيفن ۾ به ڏسجن ٿا.

ضرب ڪليم: (اردو 1936ع) اقبال انهي ڪي موجوده دور جي خلاف جنگ جو اعلان ڪوٺيو هو. انهي ۾ جديد- يا اجا خاص طور چئجي ته مغربي سياست، ثقافت ۽ طرز زندگي جي ڪجهه رخن تي وڏيون تنقيدون ٿيل آهن. هن ۾ مسلمان معاشرن توڙي سموري دنيا جي مذمت

ڪئي وئي آهي ته اهي اعليٰ اصولن مطابق زندگي گذاري نه ٿا سگهن. اهو پنهنجن پڙهندڙن کان دنيا ڪي تبديل ڪرڻ جي طلب پڻ ڪري ٿو.

ارمغانِ حجاز: (اردو ۽ فارسي 1938ع) هيءَ ڪتاب اقبال جي وفات کان پوءِ ڇپيو. هن جا به حصا آهن. هڪ اردو ۽ ٻيو فارسي. انهيءَ جو وڏو حصو رباعين تي ٻڌل آهي جنهن ۾ مختلف نظرين ۽ خيالن بابت اقبال جي راءِ ڪي سهيڙيو ويو آهي. اردوءَ واري حصي ۾ مشهور ”ابليس ڪي مجلس شوريٰ“ آهي جنهن ۾ ابليس يا شيطان پنهنجن مشيرن جون ڳالهيون ٻڌڻ کان پوءِ- جيڪي دنيا ۾ نون فلسفن ۽ تحريڪن جي ايرڻ تي ڊپ ۾ ورتل آهن- انهن ڪي ٻڌائي ٿو ته ابليسي حڪمراني لاءِ حقيقي خطرو فقط اسلام ئي آهي.

نثري تصنيفون

علم الاقتصاد: (اردو 1903ع) اقبال مهاڳ ۾ چوي ٿو ته علم الاقتصاد جو بنياد ڪيترائي مشهور ۽ مستند ڪتاب آهن ۽ انهي ۾ ڪجهه جاين تي سندس شخصي رايا به موجود آهن. (ص 32) ڪتاب ۾ اقتصاديات جي ماهيت ۽ طريقه ڪار بيان ڪرڻ کان پوءِ پيداوار، متاسٽا، ورهاست ۽ دولت جي ڪاپي ڪي بحث هيٺ آندو ويو آهي. اقبال انهي ڪتاب ۾ اقتصاديات جي ڪيترين ئي انگريزي اصطلاحن جا اردو متبادل ٺاهيا. انهيءَ ۾ اقبال رايو ڏنو آهي ته ڪنهن ملڪ جي اقتصادي ترقي عوام جي تعليم سان جُڙيل آهي. سندس پوءِ جي ڪيترين ئي نثر ۽ نظم جي تحريرن ۾ پيش ڪيل اقتصادي نظرين جو سڌي يا اڻ سڌي طرح بنياد علم الاقتصاد آهي.

ايران ۾ مابعد الطبعيات جو ارتقا: (انگريزي 1907ع اشاعت 1908ع) اقبال پاران ميونخ يونيورسٽيءَ ۾ پيش ڪيل ڊاڪٽريٽ جي مقالي جو عنوان آهي. اهو جيتوڻيڪ لڳ ڀڳ هڪ صدي اڳ لکيو ويو هو پر اهو هاڻي به عالمن لاءِ چڱي خاصي دلچسپي رکي ٿو ۽ انهي جا ڪيترائي حصا عام پڙهندڙ لاءِ به قابل فهم آهن.

بي ترتيب خيالات: (جاويد اقبال پاران ايڊٽ ٿيل Stray Reflections 1910ع انگريزي) انهي نوٽ بڪ ۾ اقبال جا انهي دور ۾ سندس مطالعي هيٺ آيل ڪتابن بابت مختصر نوٽ: هو جنهن ماحول ۾ رهيو ٿي انهي بابت سندس سوچون ۽ احساس ۽ سندس شاگردي واري

دور جون يادگيريون آهن. (ايڊيٽر جو تعارف صفحو I) اها ڳالهه ذهن ۾ رکندي ته اقبال اهي نوٽ سن 1910ع جي چند مهينن جي عرصي ۾ لکيا هئا ماڻهو حيرت ۾ ونجي وڃي ٿو ته نوجوان اقبال جي فڪري ۽ ادبي دلچسپين جو دائرو ڪيترو نه وسيع هو ۽ اهو ته هن ڪيترن ئي ليکڪن، نظرين، خيالن، ادارن ۽ تاريخي واقعن ۽ تحريڪن بابت ڪيترا نه ڏاهپ تي ٻڌل رايا ڏنا آهن. هتي پيش ڪيل ڪيترن ئي خيالن کي اقبال پوءِ واڌ ويجهه ونرائي. اهڙي طرح Stray Reflections کي سندس پختي فلسفياڻي فڪر لاءِ هڪ ڏاڪو چئي سگهجي ٿو.

اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل[1]: (1930ع وڌايل آڪسفورڊ ايڊيشن 1934ع) هيءَ ڪتاب اصل ۾ انهن ڇهن ليڪچرن تي مشتمل هو جيڪي سن 1929ع ۾ هندستان جي مختلف شهرن ۾ ڏنا ويا هئا. لنڊن جي ارسٽا ٽالين سوسائٽي جي گذارش تي ڏنل ستون ليڪچر پوءِ شامل ڪيو ويو. ڪيترائي ماڻهو هن ڪتاب کي جديد اسلام جو سڀ کان اهم فڪري ڪم سمجهن ٿا.

اقبال مختلف موضوعن تي اخبارن ۽ رسالن ۾ ڪيترائي ليک ڇپرايا، ڪيترن ئي موقعن تي بيان جاري ڪيا ۽ زندگي جي عملي طور سيني شعبن جي ماڻهن سان خط ڪتابت ڪئي. لطيف احمد شيرواني جو Speeches, Writings and Statements of Iqbal (اقبال اڪيڊمي لاهور ٽيون ڇاپو 1977ع) اهڙين تحريرن جو هڪ مثالي نمونو آهي. جيتوڻيڪ انهي جو مقصد اقبال جي خطن جي ڪا چونڊ پيش ڪرڻ نه آهي. انهي ڪتاب ۾ شامل هي شيون خاص اهميت واريون آهن.

آل انڊيا مسلم ليگ جي ساليانی اجلاس ۾ 1930ع ۾ ڪيل صدارتي تقرير (حصو پهريون). مضمون: اسلام، اخلاقي ۽ سياسي آدرش جي حيثيت ۾؛ مسلمان اُمت: هڪ سماجياتي اڀياس؛ اسلام ۾ سياسي فڪر؛ اسلامي تصوف؛ مشرق ۾ عورتن جي حيثيت. (حصو ٻيون): جواهر لال نهرو ڏانهن ڪليل خط، اسلام ۽ احمديت (حصو ٽيون): ۽ 3، 4، 17، 19، 25، 30، 31، 34 ۽ 35 نمبر وارا خط ۽ بيان. (حصو چوٿون): شيرواني جي ڪتاب تي اضافي طور بي. اي. ڊارجو Letters and

---

[1] انهيءَ ڪتاب جوسنڌي ترجمو ڊاڪٽر عبدالغفار سومرو ڪيو. جيڪو اقبال اڪيڊمي طرفان 1982ع ۾ ڇپيو.

Writings of Iqbal (اقبال اڪيڊمي پاڪستان لاهور ٻيون ايڊيشن 1967ع) ڏسڻ گهرجي جنهن ۾ اقبال جي هڪ رٿيل ڪتاب Introduction to the Study of Islam جو خاڪو موجود آهي. وري Letters of Iqbal to Jinnah (لاهور شيخ محمد اشرف 1974ع، پهريون ڇاپو 1942ع) اقبال جي سياسي فڪر جي ڪجهه رخن جي ڏاڍي اهم تشريح پيش ڪري ٿو.

مسلمان هندستان جي شاعر- فلسفي مرزا عبدالقادر بيدل (وفات 1721ع) بابت اقبال جو هڪ انگريزي مسودو تحسين فراقي اردو ترجمي سميت ايڊٽ ڪيو آهي. ڪتاب Bedil in the Light of Bergson (لاهور اقبال اڪيڊمي پاڪستان 1995ع پهريون ڇاپو 1988ع) تقابلي فلسفي ۽ ادب جي ميدان ۾ هڪ تمام دلچسپ اڀياس آهي ۽ اقبالياتي عالمن جي مطالعي جو منتظر آهي.

♣

باب پيون

شاعريءَ جا اهم موضوع

اقبال جي شاعريءَ ۾ موضوعن جي غير معمولي گوناگوني آهي. ڪنهن بي ترتيب ناهيل لسٽ ۾ مذهب ۽ سياست، عقل ۽ وجدان، آزادي ۽ جبريت، زندگي موت ۽ انهن جا اسرار، فرد ۽ سماج، مشرقي ۽ مغربي ثقافتون؛ ادب ۽ فن ۽ انهن جو سماج ۾ ڪردار؛ علم ۽ تعليم، آقا ۽ ٻانهو ۽ انهن جي نفسيات، قدرتي مظهر ۽ عالمي تاريخ جي ممتاز شخصيتن جهڙا موضوع شامل هوندا. هر موضوع تي اجا وڌيڪ تفصيلي نظر وجهڻ سان موضوعن جي گوناگوني اجا وڌيڪ چٽي ٿي بيهندي. هتي مثال طور اهڙن مشهور ماڻهن جي هڪ اڻپوري لسٽ ڏجي ٿي جن جو اقبال پنهنجي شاعري ۾ ذڪر ڪيو آهي.

- رام (قديم هندو شخصيت جيڪو ڪامل انسان جي علامت آهي)
- ابوبڪر (حضرت محمد ﷺ جو اصحابي ۽ اسلام جو پهريون خليفو وفات 634ع
- طارق بن زياد (نوجوان مسلمان جرنيل جنهن 711ع ۾ اسپين جي فتح جي شروعات ڪئي)
- عبدالرحمان (مسلمان اسپين ۾ اموي حڪومت جو باني وفات 788ع)
- ابوالعلا معري (شامي شاعر ۽ نثر نگار وفات 1058ع)
- جلال الدين رومي (فارسي شاعر قونيه، اناطوليه ۾ 1273ع ۾ وفات)
- گرونانڪ (هندستان جي سک ڌرم جو باني وفات 1539ع)
- وليم شيڪسپيئر (انگريز شاعر ۽ ڊراما نگار وفات 1616ع
- عبدالقادر بيدل (هندستاني شاعر؛ فارسي ۾ شاعري ڪيائين وفات 1720ع)
- نيپولين بونا پارٽ (فرانسي جنرل ۽ شهنشاهه وفات 1821ع)
- جوهان وولف گانگ وون گوئٽي (جرمن شاعر، ڊرامانگار ۽ ناول نگار وفات 1832ع)
- سينڊور پيٽوفي (هنگريائي شاعر - سپاهي وفات 1849ع)

- آگسٽ ڪومٽي (فرانسي فلسفي 1857ع)
- مرزا اسدالله خان غالب (هندستاني اردو شاعر وفات 1869ع)
- ڪارل مارڪس (جرمن سوشلسٽ مفڪر وفات 1883ع)
- جمال الدين افغاني (جديد مسلمان مفڪر وفات 1898ع)
- فريڊرڪ نٽشي (جرمن دانشور وفات 1900ع)
- ليوٽالسٽاء (روسي ناول نگار ۽ مفڪر وفات 1910ع)
- ولاد مير لينن (روسي بولشيوڪ اڳواڻ وفات 1924ع)
- مصطفي ڪمال (جديد ترڪي جو باني وفات 1938ع)
- هينري برگسان (فرانسي فلسفي وفات 1941ع)
- بينيٽو مسوليني (اطالوي ڊڪٽيٽر وفات 1945ع)
- آلبرٽ آئن اسٽائين (جرمني ڄائو طبعياتدان وفات 1955ع)

اقبال جي موضوعاتي رنگا رنگي کان وڌيڪ متاثر ڪندڙ شايد اهو ڪردار آهي جيڪو سندس شاعري ادا ڪري ٿي. مشرق ۽ مغرب ۾ ڪيترين هڪ جهڙاين ۽ ڪيترا اختلاف آهن انهي سوال کي بلڪل هڪ پاسي تي رکندي هيءَ ڳالهه شايد درست آهي ته عام طور شاعري کي مغرب کان وڌيڪ مشرق ۾ نه فقط ذاتي احساس ٻين تائين پهچائڻ پر فڪري نظام پيش ڪرڻ جي به وڌيڪ ڪم آندو ويجي ٿو. انهي ڳالهه جي وضاحت وڏين اسلامي ٻولين جي اعليٰ شاعري جي وڏي حصي مان ملي سگهي ٿي. اقبال جي شاعري به انهي ادبي روايت جو حصو آهي. عملي طور اقبال جي سموري شعري مجموعي جو ڪنهن نه ڪنهن سطح تان ڪنهن فڪري نقطء نظر جي تشريح يا بيان طور اڀياس ڪري سگهجي ٿو. اقبال جي ڪلام جي فڪري نوعيت هن بحث کي جنم ڏنو آهي ته اقبال شاعر آهي يا فلسفي آهي؟ اهو سوال انهي ڪري ٿو پيدا ٿئي جو اقبال کي ڪنهن اڳ ۾ موجود ۽ نالا لڳل خانن ۾ سولائيءَ سان نه ٿو رکي سگهجي. انهيءَ جو سبب به سندس ڪم جي امتيازي خصوصيت جي پرک نه ٿي سگهڻ آهي. فلسفي ۽ شاعري جون نام نهاد واضح ڏارائون به اقبال ۾ گهٽيون واضح نه آهن. اهڙا مسلمان ليکڪ کي بلڪل ٺورا لڀندا جيڪي بنهي ڏارائن جو امتزاج ڪرڻ يا اهڙو ڪم پيش ڪرڻ ۾ ايترا ڪامياب ٿيا هوندا جيڪو هڪ زاويي کان ڏسڻ ۾ ڳوڙهو فلسفو ۽ ٻئي زاويي کان اعليٰ ترين ادبي خوبي رکندڙ شاعري ڏسڻ ۾ اچي. اقبال جي شاعري جي مطالعي مان انهيءَ ڳالهه جو

ثبوت ملندو ته اقبال فلسفياڻو فڪر پهچائڻ لاءِ شاعري جي وسيلي جو ماهراڻو استعمال ڪيو آهي. هن باب ۾ سندس شاعري جي چونڊ موضوعن کي نظر مان ڪڍڻ کان پوءِ ايندڙ باب ۾ سندس شاعراڻي فن جي رخن تي نظر وجهڻ سان ڪجهه اندازو ٿي ويندو ته اقبال اهو مقصد ڪيئن حاصل ڪيو آهي.

I. فطرت

اقبال ڪيترائي نظم خاص طور فطرت بابت لکيا آهن ۽ ڪيترن ۾ فطرت ثانوي موضوع آهي يا پس منظر جو ڪم ڏئي ٿي. اقبال پاران فطرت کي چئن سطحن تي ڪم آڻڻ جي نشاندهي ڪري سگهجي ٿي.

پهرين سطح تي اقبال جي ڪجهه نظمن ۾ فطرت جي سادي حسن کي ڳايو ويو آهي. جهڙوڪ: " ابر ڪوهسار" (ب د، 91) جنهن ۾ ڪڪرن جي چرپر ۽ مينهن اچڻ جو بيان آهي. يا " ايڪ شام " (ب د 128) هائيدل برگ ۾ نيڪر درياء جي ڪناري تي هڪ خاموش شام جو بيان آهي. اهڙا نظم به هن قسم سان تعلق رکن ٿا جيڪي سادي بيان کان ٿورو اڳتي وڌي فطري ماحول جي پاڪيزگيءَ جي واکاڻ ڪن ٿا يا فطرت جو ديومالائي رخ دريافت ڪن ٿا. انهي سلسلي جو هڪ سنو مثال " هماله" آهي جنهن سان بانگ درا جي شروعات ٿئي ٿي. هي اقبال جي شروعاتي چيچندڙ نظمن مان هڪ آهي ۽ اقبال جي فطرت ۾ گهري دلچسپي جي خبر ڏئي ٿو. انهي جي شروعاتي مصراعن ۾ هماليه جي ابديت بابت ٻڌائڻ کان پوءِ انهيءَ جي سينا جبل سان ڀيٽ ڪئي وئي آهي. جتي قرآن جي سورت اعراف آيت 142 مطابق الله تعاليٰ حضرت موسيٰ عليه السلام جي گذارش تي پنهنجي تجلي ڏيکاري هئي.

اڳ هماله! اڳ فصيلِ ڪشور هندوستاڻ!
چومتا هڳ تيري پيشاني ڪو جهڪ ڪر
آسماڻ
تجهه ۾ ڪچهه پيدا نهيڻ ديرينه روزي ڪڳ
نشاڻ
تو جواڻ هڳ گردش شام و سحر ڪڳ
درمياڻ
ايڪ جلوه تها ڪليم طور سينا ڪڳ ليڳ

تو تجلي هڳ سراپا چشمِ بينا ڪڳ ليڳ. (بانگ درا 21)

روايت مطابق حضرت آدم عليه السلام باغ عدن مان پنهنجي نيڪاليءَ کان پوءِ هماليه جبل تي لٿو هو. هماليه کي جيئن ته انسان جا زمين تي اهي ڏينهن ياد آهن تنهنڪري اقبال کي جبل کان انهي دور جي ڳالهه ٻڌڻ جو شوق آهي جڏهن انسان سادي ۽ خالص زندگي گذاريندا هئا. هينين مصراعن ۾ تهذيب تي اڻ سڌي تنقيد به ڪنهن کان لڪي نه سگهندي:

اڳ هماله! داستان اس وقت ڪي ڪوئي سنا
مسڪن آبائڳ انساڻ جب بنا دامن ترا
ڪچهه بتا اس سيدهي سادي زندگي ڪا
ماجرا
داغ جس پر غازهء رنگ تڪلف ڪا نه تها
هاڻ دکادڳ اڳ تصور! پهر وه صبح شام تُو
دوڙ پيڇهڳ ڪي طرف اڳ گردش ايام تو. (بانگ درا 23)

نظم جي هن قسم کي اجا وڌائي انهيءَ ۾ اهڙا نظم به شامل ڪري سگهجن ٿا جن ۾ فطرت جي ظاهري حسن کي ڳائڻ سان گڏوگڏ پڙهندڙ کي فطرت ۾ ڪا اونهي معنيٰ ڳولهڻ جي دعوت ڏني وئي آهي. انهي جو هڪ مثال " فصل بهار" (پ م، 261) آهي جنهن ۾ ستن ستن مصراعن وارن ڇهن بندن ۾ باغ جي منظرن جي جاندار بيان کان زندگي تي مختصر پُر فڪر ڳالهين تائين سلسلو هلندو وڃي ٿو.

ٻئين سطح تي فطرت هڪ وڻندڙ ساٿي آهي. انهيءَ جي آرامده هنج عام اٿي ويني جي يڪسانيت ۽ زندگي جي ڪُٺتين کان بچاء مهيا ڪري ٿي. " ايڪ آرزو" نالي هڪ اوائلي نظم ۾ Far From the Madding Crowd وارو مرڪزي خيال نظر اچي ٿو. اقبال تمنا ڪري ٿو ته جبل جي پاڙ ۾ هڪ ننڍڙي جهوپڙي هجي جتي

آزاد فڪر سڳ هوڻ عزلت ۾ دن گذاروڻ
دنيا ڪڳ غم ڪا دل سڳ ڪانٽا نڪل گيا هو
لذت سرود ڪي هو چڙيوڻ ڪڳ چهچهوڻ ۾
چشمڳ ڪي شورشوڻ ۾ باجا سا بج رها هو
گل ڪي ڪلي چٽڪ ڪر پيغام دڳ ڪسي
ڪا
ساغر ذرا سا گويا مجڪو جهاڻ نما هو
هو هاتهه ڪا سرهانا سبزه ڪا هو بچهونا

شرمائڳ جس سڳ جلوت خلوت ۾ وه ادا هو
مانوس اس قدر هو صورت سڳ ميري بلبل
ننهڳ سڳ دل ۾ اس ڪڳ کھٽڪا نه ڪڇھه مراهو
صف باندهڳ دونوڻ جانب بوٽڳ هرڳ هرڳ هوڻ
ندي ڪا صاف پاني تصوير لڳ رها هو
هو دل فريب ايسا ڪهسار ڪا نظاره
پاني بهي موج بن ڪر اٿھه اٿھه ڪڳ ديڪھتا هو
آغوش ۾ زميڻ ڪي سويا هوا هو سبزه
پهر پهر ڪڳ جهاڙيوڻ ۾ پاني چمڪ رها هو
پاني ڪو چو رهي هو جهڪ جهڪ ڪڳ گل ڪي ٿهني
جيسڳ حسين ڪوئي آئينه ديکتا هو
مهندي لگائڳ سورج جب شام ڪي دلهن ڪو
سرخي ليڳ سنهري هر ڦول ڪي قبا هو. (بانگ درا، 47)

ٽئين سطح تي فطرت سنجيده سوچ ويچار لاءِ مهميز جو ڪم ڏئي ٿي. فطرت جي نمونن جو اڀياس انسانن لاءِ واضح سبق مهيا ڪري ٿو. اقبال ”آفتاب صبح“ ۾ سج جهڙو ٿيڻ جي خواهش ڪري ٿو جيڪو آسمان مان هيٺ ڏسڻ وقت مٿئين ۽ هيٺئين سڀ سان هڪ جهڙو برتاءَ ڪري ٿو. اقبال انسانذات کي ورهائيندڙ هٽراڏو رڪاوٽن مان مٿي ٿي سڀني انسانن کي هڪ نظر سان ڏسڻ ۽ انهن سان برابر سلوڪ ڪرڻ جي خواهش ڪري ٿو.

زيرو بالا ايڪ هيڻ تيري نگاهوڻ ڪڳ ليڳ
آرزو هڳ ڪچ اسي چشمِ تماشا ڪي مجهڳ
آنک ميري اور ڪڳ غم ۾ سرشڪ آباد هو
امتياز ملت و آئيڻ سڳ دل آزاد هو- (بانگ درا 47)

فطرت اقبال لاءِ ڪڏهن ڪڏهن خود پنهنجي يا ٻين انسانن جي حالت تي غور ڪرڻ لاءِ مرڪزي نقطي جو ڪم ڏئي ٿي. ”موج دريا“ ۾

ڇولي پنهنجي بي آرامي جو ذڪر ڪرڻ ڪان پوءِ انهيءَ جي وضاحت به پيش ڪري ٿي ته ڪيس سمنڊ سان گڏجڻ جي سَڌ آهي جنهن ڪان هو ڇولي جي صورت ۾ ڌار ٿي آهي. انهي نظم ۾ اقبال جو اهو دلپسند موضوع ڪم آيل آهي ته پنهنجي محبت جي سرچشمي يا شي ڪان جدائي درد ۽ بي آرامي کي جنم ڏئي ٿي جڏهن ته ان سان ملڻ سان خوشي ۽ اطمينان ملي ٿو. اهو موضوع صوفي ادب ۾ به نمايان رهيو آهي. هتي اهو مڪمل نظم پيش ڪجي ٿو. ڇئي سگهجي ٿو ته ٻين ڪيترن ئي نظمن وانگر هن ۾ به آتم ڪهاڻڪ عنصر شامل آهن:

مضطرب رکتا هڳ ميرا دل بيتاب مجهڳ
موج هڳ نام مرا، بحر هڳ پاياب مجهڳ
عين هستڳي هڳ تڙپ صورت سيماب مجهڳ
هو نه زنجير ڪبهي حلقهء گرداب مجهڳ
آب ۾ مثل هوا جاتا هڳ تو سن ميرا
خارِ ماهي سڳ نه اٽڪا ڪبهي دامن ميرا.
ميڻ اڇلتي هوڻ ڪبهي جذبِ مه ڪامل سڳ
هوڻ وه رهرو ڪه محبت هڳ مجهڳ منزل سڳ
جوش ۾ سر ڪو پٽڪتي هوڻ ڪبهي ساحل سڳ
ڪيوڻ تڙپتي هوڻ، يه پوڇڳ ڪوئي ميرڳ دل سڳ
زحمتِ تنگيء دريا سڳ گريزاڻ هوڻ ۾
وسعتِ بحر ڪي فرقت ۾ پريشاڻ هوڻ ۾. (بانگ درا 62)

اقبال کي ”چاند“ ۾ اڳ ۾ پاڻ ۽ چنڊ ۾ ڪجھه هڪ جهڙايون نظر اچن ٿيون. ٻئي اڪيلي زندگي گذارين ٿا. ٻئي منزل جي ڳولها ۾ آهن ۽ ٻئي محبت جا ماريل آهن. چنڊ سج جي محبت جو جڏهن ته اقبال خدا جي

ابدي حسن جي محبت جو. پر وڌيڪ سوچ ويچار ڪرڻ تي اقبال محسوس ڪري ٿو تہ ٻئي تمام مختلف پڻ آهن:

پهر بهي اڳ ماهِ مبينڙ! ۾ اور هوڻ تو اور هڳ
درد جس پهلو سڳ اٿهتا هو وه پهلو اور هڳ
گرچه ۾ ظلمت سراپا هوڻ، سراپا نور تو
سيڪڙوڻ منزل هڳ ذوقِ آگهي سڳ دور تو
جو مري هستي ڪا مقصد هڳ مجهڳ معلوم هڳ
يه چمڪ وه هڳ، جبيڙ جس سڳ تري محروم هڳ. (بانگ درا 80)

ٻين لفظن ۾ چئجي تہ فطرت سان پيٽ انسانن کي پنهنجي سڃاڻپ قائم ڪرڻ ۽ زندگي ۾ انهن جي خاص فريضي جي نوعيت مقرر ڪرڻ ۾ انهن جي مدد ڪندي انسانن جو امتياز ظاهر ڪري ٿي. هن قسم ۾ اقبال جو سڀ کان وڌندڙ نظم " تنهائي" (پ م 288) آهي جنهن تي ڪنهن ٻئي هنڌ تفصيل سان بحث ڪيو ويو آهي.

چوٿين سطح تي فطرت انسان جون مخفي صلاحيتون ٻاهر ڪڍڻ لاءِ هڪ اوٽ جو ڪم ڏئي ٿي. فطرت خدا جو نامڪمل ڪم آهي. جيڪا ڪنهن اڻ گهڙيل پٿر وانگر سنگ تراش جي انتظار ۾ آهي جيڪو انهي کي گهڙي ناهي ڪنهن شاهڪار کي جنم ڏئي. انسان فطرت ۾ نامڪمل کي مڪمل ڪندي دنيا ۾ پنهنجو اصلي ڪردار ادا ڪرڻ سان گڏوگڏ خدا جي شريڪ ڪار طور پنهنجي ذميواري نڀائين ٿا. " محاوره مابين خدا و انسان" هڪ اهم نقطو اڀاري ٿو (نظم ترجمي ۽ سمجهاڻي لاءِ ڏسو Mir, Tulip in the Desert. pp. 11-20 خدا انسان جي سر تي الزام ٿو مڙهي تہ هن سندس پيدا ڪيل فائديمند فطري شين کي خراب ڪمن ۾ ڪتب آندو آهي:

مون مٽي مان خالص لوهہ ناهيو.
تون انهي لوهہ مان تلوار، تير ۽ بندوق ناهي.

انسان پنهنجي ڏيان سان چونديل لفظن واري جواب ۾ الزام کي سڌو سنئون رد ڪرڻ بجاءِ ٻڌائي ٿو تہ هن ڪيئن نہ اڻ گهڙيل ۽ اڻ سڌريل فطرت ۾ پنهنجي پاران واڌارو ڪيو آهي.

تون بيابان، جبل ۽ واديون ناهيون.
مون باغ، چراگاه ۽ ساوا ميدان ناهيا.
مون پٿر مان آئينو ناهيو
۽ زهر مان منو ۽ لذيذ مشروب ناهيو. (پيام مشرق 284)

اهو فطرت هڪ اوٽ کان فطرت هڪ فتح ڪرڻ جهڙي شي ڏانهن ننڍڙو قدم آهي. تنهنڪري اقبال پاران فطرت سان تعلق جي چوٿين سطح ۾ انسان پاران فطرت تي ڪنٽرول حاصل ڪرڻ جي ڪوشش بہ شامل آهي. پيام مشرق ۾ "تسخير فطرت" نالي هڪ اهم نظم ۾ حضرت آدم شيطان پاران ورغلائجڻ کان پوءِ - جنهن فطرت جو مالڪ هئڻ جي دعويٰ ڪئي هئي- فطرت تي ڪنٽرول حاصل ڪرڻ جو عزم ڪري ٿو جيئن هو شيطان کي مات ڏئي کيس گوڏن ڀر جهڪائي سگهي. (نظم جي ترجمي ۽ وڌيڪ اڀياس لاءِ ڏسو Mir, Tulip in the Desert. pp. 21-4.

هلندي هلندي هيءَ ڳالهہ بہ بيان ڪري ڇڏجي تہ انسان پاران فطرت جي تسخير سان گڏ اهو ضروري نہ آهي تہ مٿس سدائين خود انساني ذهن جون تاريڪ راهون بہ روشن ٿين ۽ انهي ناموافقت مان جيڪا ڏکي صورتحال جنم وٺي ٿي اها بہ اقبال جي نظر ۾ اڻڄاڻ کان بچي نہ سگهي آهي.

II. انسان جي حالت

انسان ذات، اقبال جي نظر ۾ مخلوق جو اهم قسم آهي. هن "سرگذشتِ آدم" (بانگ درا 82-81) ۾ تاريخ ۾ انسان جي حاصلات جو ڏاڍو مختصر ۽ جامع بيان ڏنو آهي. نظم آدم جي باغ عدن مان روانگي سان شروع ٿي مختلف دورن ۽ علائقن مان گذرندو وڃي ٿو. نظم ۾ جن اهم شخصيتن جو ذڪر ڪيو ويو آهي انهن ۾ نہ فقط نبين (موسيٰ، عيسيٰ، Elijah of Tishbe، حضرت محمد ﷺ) پر قديم يوناني مفڪرن، اطالوي فلڪياتدان گليلو (وفات 1642ع) انگريز ماهر طبعيات آئزڪ نيوٽن (وفات 1727ع)، انگريز سائنسدان مائيڪل فيراڊي (وفات

1867ع) ۾ جرمن سائنسدان ولهيلم رونتجن (وفات 1923ع) جا نالا اچي وڃن ٿا. نظم ۾ انهن دلير مذهبي شخصيتن جي ساراهه ڪئي وئي آهي جن دنيا ۾ روحاني روشني آڻڻ لاءِ مسلسل جاکوڙ ڪئي ۽ تڪليفون سنيون. انهي سان گڏ نشاَه ثانيه جي انهن بي خوف جانبازن جو به ذڪر آهي جن مذهبي تشدد ۽ ڏاڍ جي باوجود علم ۽ سائنس جي سرواڻي ڪئي.

جهڙي طرح انساني ذهانت ۽ دليري پلي جتي به هجي ۽ جنهن ۾ به هجي انهن لاءِ اقبال جي دل ۾ ساراهه جا جذبا پيدا ٿين ٿا ساڳئي طرح انسانن جي حالت به علائقي ۽ ماڻهن جي فرق کان سواءِ اقبال جي توجه ڇڪي وٺي ٿي ۽ هن کان رد عمل پيدا ڪرائي ٿي. اقبال کي خبر آهي ته هر سني ۽سهڻي شي ناپائدار آهي: ڪنڌو وڏي عمر کي پهچي وڃي ٿو پر گلاب جو گل جواني کي پهچڻ سان ئي فنا ٿي وڃي ٿو (پيام مشرق 198). هو انهيءَ ڳالهه تي افسوس جو اظهار ڪري ٿوته انسانن کي پنهنجا لامحدود ارادا ۽ امنگون پوريون ڪرڻ لاءِ فقط محدود صلاحيت مليل آهي. دل ڏسڻ گهري ٿي پر اکيون نظر کان محروم آهن[1] (بانگ درا 216). هو خدا کان سوال ڪري، ته ڇا هو انهي مٽي جي لپ کي مصيبت ۾ گرفتار ڪري ڪو عملي پوڳ ڪرڻ ٿو گهري:

يه مشتِ خاڪ، يه صر صر، يه وسعتِ افلاڪ
ڪرم هگ ياڪه ستم، تيري لذتِ ايجاد (بال جبريل 300)

نه ئي انساني زندگيءَ جي اها هڪ ئي مشڪلات آهي. انسانن ٻاهرئين فطرت جي دنيا فتح ڪرڻ ۾ ته وڏا ڪارناما ڪري ڏيکاريا آهن پر پنهجا ذاتي ۽ سماجي مسئلا حل ڪرڻ ۾ انهن جو رڪارڊ مايوسي جهڙو آهي:

ڍونڍنگ والا ستارون ڪي گذرگاهون ڪا
اپنگ افڪار ڪي دنيا ۾ سفر ڪرنه سڪا
اپني حڪمت ڪگ پيچ و خم ۾ الجها ايسا

(1) **اقبال جا لفظ**: دل طالب نظاره هگ، محروم نظر آنک سنڌيڪار.

آج تڪ فيصله نفع و ضرر ڪرنه سڪا. (ضرب ڪليم، 531)

اهڙي طرح اها ڳالهه بجا طور چئي سگهجي ٿي ته "رازن کي کولينڊڙ" آدم خود هڪ راز آهي. (پيام مشرق 200)

اقبال آخر ۾ البت انسانذات تي پنهنجو اعتماد ڏيکاري ٿو ۽ انسانن پاران هن دنيا کي هڪ سهڻي جاءِ ناهڻ ۾ ادا ڪيل ڪردار سبب اهو اعتماد صحيح ثابت ٿئي ٿو. اقبال خدا سان مخاطب ٿيندي چئي ته انسانذات پاران ڳالهائي ٿو ته:

ڇا تو نه ڏنو آهي ته انسان جن جو اصل مٽي آهي.
هن مٽي جي دنيا کي ڪيترو نه سهڻي نموني سينگاريو آهي. (ارمغان حجاز فارسي 900)

انسان هر شي کي ڪا نه ڪا قدر قيمت ڏئي ۽ دنيا ۾ بهتري آڻي هڪ تمام اعليٰ مقام تي پهچي ويو آهي:

خدا دنيا جي تخليق ڪئي پر آدم انهي ۾ بهتري آندي،
آدم شايد خدا جو شريڪ ڪار آهي. (پيام مشرق 198)

اقبال کي انهي نظريي ۾ ڏاڍي دلچسپي هوندي هئي ته انسان جيتوڻيڪ مٽي مان پيدا ٿيل آهي پر انهن ۾ هڪ اهڙو عنصر آهي جيڪو انهن کي پنهنجي زميني رڪاوٽن کان آزاد ٿي اعليٰ مقصدن لاءِ اٽڪڻ جدوجهد ۾ مصروف ٿيڻ تي اياري ٿو. جيتوڻيڪ اها ڳالهه پڪ سان نه ٿي چئي سگهجي ته انهي عنصر جو اصل ڇا آهي پر اها پڪ آهي ته اهو پنهنجي ڪردار جي لحاظ کان غير مادي آهي. هتي اسين انهي کي سهوليت جي لحاظ کان روح (Spirit) يا نفس (Mind) سڏينداسين.

طبعي ۾ غير طبعي، مادي ۾ نفس يا جسم ۾ روح جو هئڻ يا جيئن اقبال هينئين نظم ۾ چوي ٿو جام ۾ شراب جو هئڻ هڪ اسرار آهي. پر اجا وڌو اسرار اهو آهي جو غير طبعي عنصر طبعي جسم کي هلائي ٿو ۽ انهي کي "پرجوش تمنا" "جستجو جي درد" ۽ ڪهڪشائين بلندين تي پهچڻ جي شوق سان پري ٿو چڙي. هاڻي سوال ٿو پيدا ٿئي ته اقبال جو انسانذات ۾ غير طبعي عنصر جي اصليت وارو سوال حقيقي آهي يا خطيبانه؟ هتي توڙي بين جاين تي اقبال جي انهي مشغولي سبب پهرئين امڪان کي مڪمل طور خارج نه ٿو ڪري سگهجي. اهو نظم هي آهي:

اسان جي سيني ۾ آرزو جو سوز ڪٿان آيو؟
جام اسان جو آهي پر جام ۾ شراب ڪٿان آيو؟
مجيوسين تہ هي جهان مٿي آهي ۽
اسين مٿي جي لپ آهيون پر
اسان جي ذري ذري ۾ جستجو جو درد ڪٿان آيو؟
اسان جي نگاه ڪهڪشان جي گريبان تائين پهچي ٿي.
اسان جو هي جنون ۽ هي گوڙ شور ڪٿان آيو؟

III. خودي

اقبال کي اڪثر خودي جو فلسفي چيو ويندو آهي. اهو سوال ڏاڍا پيچيدا مسئلا پيدا ڪري ٿو تہ اقبال خودي مان ڪهڙو مطلب وٺي ٿو؟ اسين هتي انهيءَ جو مختصر جواب ڏينداسين.

خودي مابعد الطبعياتي لحاظ کان سيني وجودن جو آخري مقام آهي. اها هڪ اصل کان موجود قوت آهي. اقبال اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل ۾ انهيءَ کي مطلق حقيقت (Ultimate Reality) يا مطلق انا ڪوٺي ٿو جنهن جو ذاتي نالو الله يا خدا آهي. اها طاقت جنهن کي اسين الوهي خودي (Divine Khudi) چئي سگهون ٿا سا اثبات يا اظهار ذات جي ذريعي حواسن جي ذريعي محسوس ٿيندڙ دنيا کي وجود ۾ آڻي ٿي.

ڏسڻ ۾ ايندڙ وجود خودي جو هڪ نقش آهي.
تون جيڪو ڪجهہ ڏسين ٿو اهو خودي جي اسرارن مان هڪ اسرار آهي.
خودي جڏهن سجاڳ ٿي تہ،
تہ هيءَ فرضي وجود جي دنيا منظر تي آندائين.
خودي ۾ هڪ سو جهان لڪيل آهن.

اها جڏهن پنهنجي قوت جو اظهار ڪندي آهي تہ خودي کان سواءِ هڪ جهان پيدا ٿيندو آهي.

الوهي خودي اختلاف جا ٻج پوکيندي پاڻ منجهان پاڻ کان سواءِ ٻيو ڪجهہ چو ٿي پيدا ڪري؟ اهڙي طرح جو انهي پيدا ٿيندڙ ٽڪراءَ جي نتيجي ۾ اها پنهنجي طاقت کان باخبر ٿي سگهي ٿي ۽ پيدا ٿيندڙ

مقابلي واري ڪوشش نون قدرن ۽ اعليٰ آدرشن جي تخليق جي راهہ هموار ڪري سگهي.

جهڙي طرح الوهي خودي جي فطرت ۾ پاڻ کي ظاهر ڪرڻ شامل آهي اهڙي طرح هر وجود رکندڙ جي فطرت ۾ اها ڳالهہ شامل آهي تہ اهو پاڻ کي ظاهر ڪري ڇاڪاڻ تہ هر وجود رکندڙ کي پنهنجي خودي هوندي آهي. حقيقت ۾ ڪابہ شي پنهنجي وجود مان حقيقي معنيٰ ۾ ايترو حصو ئي وٺي سگهندي آهي جيتري قدر انهي ۾ پنهنجي اظهار جي تڙپ هوندي آهي. (اسرار خودي 14) ساڳئي طرح وجود جي درجي بندي ۾ ڪنهن جي جاءِ جو دارومدار انهي تي هوندو آهي تہ سندس خودي ڪيتري حد تائين واڌ ويجهہ وٺي چڪي آهي. زمين جي خودي چنڊ جي خودي کان وڌيڪ طاقتور آهي تنهن ڪري چنڊ زمين جي چوڌاري گردش ڪري ٿو. پر زمين پاڻ وري سج جي چوڌاري گردش ڪري ٿي ڇاڪاڻ تہ سج جي خودي زمين جي خودي کان وڌيڪ طاقتور آهي. (اسرار خودي 15) پر اسان جو بنيادي تعلق جيئن تہ انساني خودي سان آهي تنهنڪري اسين انهيءَ ڏانهن رخ ڪريون ٿا.

اقبال خودي جي وصف منطقي طور تُز اصطلاحن ۾ نہ ٿو ڪري. هو فقط اهو چوندي تہ خودي روشني جو نقطو آهي خودي کي خود زندگيءَ جي برابر قرار ڏئي ٿو. خودي اسان جي مٽي جي وجود ۾ زندگيءَ جو شعلو آهي (اسرار خودي 18) پر خودي جي روشني جو سرچشمو الوهي آهي. خودي خدا جي نور مان روشن ٿئي ٿي. ۽ انهي جي وجود جو دارومدار الوهي وجود تي آهي. (اح ف 1003). خودي جيتوڻيڪ طبعي دنيا ۾ عمل ڪري ٿي پر انهي سان واسطو نہ ٿي رکي ۽ انهي جي وقت جي ماپ بہ اسان کي معلوم راتين ۽ ڏينهن ۾ نہ ٿي ٿئي. (پ م 230). انسان کي سموري مخلوق جي ڀيٽ ۾ نسبتاً مڪمل خودي آهي ۽ انهي جي ڪري اهو پيدا ٿيل شين جي سلسلي ۾ سڀ کان مٿي آهي. جڏهن تہ ڪنهن انفرادي انساني خودي جي آزادي هڪ هاڪاري قدر آهي پر هڪ انساني خودي جي ٻي انساني خودي کان عليحدگي ڪو هاڪاري قدر نہ آهي. ڇاڪاڻ تہ اهڙي عليحدگي ڪنهن گروهہ جي فردن کي هڪٻئي کان ڌار ڪري ڇڏيندي. انهي سان هر خودي کي پنهنجي مٿي هڪ قانون ٽيڻ جو موقعو ملي ويندو جنهن سان وڳوڙ واري حالت پيدا ٿي سگهي ٿي. تنهنڪري اهو ضروري آهي تہ

كنهن بہ سماج جا فرد كنهن مشترڪ ضابطہ اخلاق کي مڃين. اهڙي كنهن ضابطي کي مڃڻ سان انساني آزادي جي نفي ٿيڻ بجاءِ اهو انهن کي صحت بخش راهن تي هلائي هر فرد جي خودي کي هڪ هم آهنگي واري ڊانچي ۾ رهندي سندس اعليٰ ترين نقطي تي پهچڻ جي راهہ هموار كندو. كنهن اسلامي سماج لاءِ اهڙو ضابطو شريعت آهي جيڪو مسلمانن کي حڪم ڏئي ٿو تہ اهي هڪ خدا تي ايمان آڻين، پيغمبر جي اطاعت ڪن ۽ قرآن ۽ پيغمبر جي سنت جي پيروي ڪندي هڪ اهڙي عالمي مسلمان امت جي تشڪيل ڪن جيڪا آزاد هجي، مساوات جي اصولن تي هلندي هجي ۽ ترقي پسند هجي. اهڙي طرح اسين خودي کان بيخودي ڏانهن وڌون ٿا. يعني خودي پنهنجي انفرادي حيثيت ۾ ڏسڻ کان خودي کي پنهنجي سماجي حيثيت ۾ ڏسڻ ڏانهن رخ ڪريون ٿا. اهو چوڻ درست ٿيندو تہ خودي پنهنجي مڪمل ڪمال تي تڏهن ئي پهچي ٿي جڏهن اها بيخودي ٿئي ٿي. (پ م 231، ر ب 88 - 85).

اقبال خاص طور اسرار خودي ۽ رموز بيخودي ۾ پر ٻين ڪتابن ۾ بہ اهو تفصيل ڏئي ٿو تہ خودي جي نشوو نما ڪئين ٿي سگهي ٿي. هو خودي کي مضبوط ڪندڙ عنصر بہ بيان ڪري ٿو (جهڙوڪ الله ۽ حضرت محمد ﷺ سان محبت، ڪنهن اعليٰ مقصد سان وابستگي، ذاتي نظم و ضبط ۽ ڏکيائين خلاف جدوجهد) تہ انهي کي ڪمزور ڪندڙ ڪم بہ بيان ڪري ٿو. (مثال طور ٻين تي ياڙڻ ۽ زندگي جي نفي ڪندڙ فلسفو ۽ ادب) اقبال خودي کي زندگي ۽ انهن ٻنهي کي وري عمل جي برابر قرار ڏئي ٿو. عمل ذريعي يعني زندگيءَ جي چيلينجن کي منهن ڏيڻ جي ذريعي ئي انساني خودي جو وجود برقرار رهي ٿو ۽ اها مضبوط ٿئي ٿي. ٻئي طرف بي عملي يا جمود انهي جي موت جو سبب ٻڻجن ٿا. زندگيءَ جي ڏکيائين کان نفرت ڪرڻي يا انهن کان پاسو ڪرڻو نہ آهي، تڪليفون خودي کي مضبوط ڪن ٿيون. (جاويد نامہ 638) ڪنهن وهندڙ ندي جو منظر ڪيترو نہ وڻندڙ هوندو آهي جيڪا پٿرن سان ٽڪرائبي انهن جي پاسن کان وهندي ويندي آهي (ا ح ف 991). فطرت انساني خودي آڏو چيلينج پيش ڪري ٿي جنهن کي فطرت جي تسخير کي پنهنجو مقصد ناهڻ گهرجي.

اقبال پاران پنهنجو خودي جو تصور تيار ڪرڻ وقت هڪ خاص مقصد سندس ذهن ۾ هو. ويهين صدي جي شروعات وقت دنيا جي

مسلمان ملڪن جي اڪثريت سياسي طور ڪمزور، اقتصادي طور پنتي پيل ۽ سماجي طور منتشر هئي. اقبال جي نظر ۾ مسلمانن جي انهي عام زوال جو سبب اها حقيقت هئي تہ انهن اهو وساري ڇڏيو هو تہ اهي ڪير هئا ۽ پنهنجي شاندار روايت تي فخر ڪرڻ کان عار ٿي ڪيائون ۽ خود اعتمادي جي بحران جو شڪار هئا. عزت نفس جي کوٽ هئڻ ۽ پنهنجي لاءِ شاندار مستقبل ناهڻ کان مايوس ٿي ويا هئا. مختصر طور چئجي تہ انهن پنهنجي خودي کي ضايع ڪري ڇڏيو هو. مرض جي تشخيص مان علاج جو اشارو بہ ملي ٿي ويو تہ مسلمان پنهنجي خودي جي نئين سر تعمير ڪن ۽ ائين ڪرڻ لاءِ انهن کي سڀ کان پهريان اهو يقين پيدا ڪرڻو پوندو تہ انهن ۾ پاڻ کي درپيش مسئلن کي حل ڪرڻ جي صلاحيت آهي. اقبال ڪيترين ئي تشبيهن ۽ استعارن جي ذريعي اها ڳالهہ سمجهائي ٿو. مسلمانن کي پرواني کي مثال نہ بنائڻ گهرجي جيڪو ڏارئين روشني جي چوڌاري ڦري ٿو پر انهن کي ٽانڊاٽي جي پيروي ڪرڻ گهرجي جيڪو پنهنجي بتي پاڻ ٻڻجي ٿو (پ م 287). انهن کي خيمو کوڙڻ وقت ٻين کان رسيون اڌاريون نہ وٺڻ گهرجن (ا ح ف 944). انهن کي اٿ جي پنهنجي توڏي کي ڏنل صلاح ياد رکڻ گهرجي تہ سدائين پنهنجو بار پنهنجي پني تي کڻ (ا ح ف 993) ۽ انهن کي چنڊ وانگر پنهنجو قُوت پنهنجي وجود مان حاصل ڪرڻ گهرجي (ا خ 23) وڌيڪ اهو تہ مسلمانن کي پنهنجي نصيب يا بد بختي لاءِ خدا کي الزام ڏيڻ بجاءِ دنيا کي پنهنجين ڪوششن ذريعي تبديل ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ گهرجي:

عبث هڱ شڪوه تقدير يزداڻ
تو خود تقدير يزداڻ ڪيوڻ نهيڻ هڱ. (ا ح ا
998)

فردن وانگر قوم جي بقا جو دارومدار بہ خودي تي آهي تنهنڪري قوم کي بہ پنهنجي خودي جي نشوونما ۽ حفاظت ڪرڻ گهرجي. هو پنهنجي روايت کي مانُ ڏئي اهو ڪم ڪري سگهي ٿي. چاڪاڻ تہ اها تاريخ ئي آهي جيڪا قوم جي ماضي، حال ۽ مستقبل ۾ ربط رکي ٿي. (ر ب 145)

خودي جو تصور اقبال کي فيصلي لاءِ هڪ ڪسوٽي مهيا ڪري ڏئي ٿو تہ جيڪا بہ شي خودي جي نشوونما ڪندي اها بهتر هوندي ۽

جيڪا بہ شي خودي کي ڪمزور ڪندي يا ماريندي اها خراب هوندي. اهڙي طرح زندگي جي ناڪار ڪندڙ، سماج کي ڪمزور ڪندڙ ۽ ڪاهلي پيدا ڪندڙ فلسفن جي مذمت ڪئي وڃڻي آهي ۽ جيڪو ادب ۽ فن بہ حسن کي صداقت کان خالي ڪري ڇڏي اهو زوال پذير سمجهيو وڃي. اقبال افلاطوني سوچ جي بہ ننڍا ڪئي آهي. ”غير محسوس جي موهہ ۾ منڊجي ويل اهو پوڙهو راهب“ افلاطون جنهن وجود جي هنگامي جي حقيقت کان انڪار ڪيو ۽ ڏسڻ ۾ نہ ايندڙ شڪليون ناهيائين (اسرار خودي 33 — 32). اقبال ڪيس انسان جي لباس ۾ رڍ ڪوٺي ٿو جيڪو زندگي بجاءِ خواب کي ترجيح ڏئي ٿو ۽ عمل کي ناپسند ڪري ٿو. اقبال ساڳين سببن جي ڪري اهڙن فنن (Arts) تي بہ تنقيد ڪئي آهي جن جو انسانن تي اثر ننڊ ڏياريندڙ ٿئي ٿو ۽ اهي خودي جي تعمير بجاءِ انهي کي ماري ڇڏين ٿا. اقبال انهي راءِ جو آهي تہ اسلامي ادبي روايت ۾ عربي عنصر بنيادي طور صحت بخش، طاقت ڏيندڙ ۽ زندگي جي تائيد ڪندڙ آهي جڏهن تہ عجمي يا غير عربي عنصر- خاص طور وچئين دور جي ڪجهہ ايراني صوفين طرفان پيش ڪيل- ڪمزور ۽ سُستي پيدا ڪندڙ هو. تنهنڪري مسلمان پڙهندڙ انهي کان پاسو ڪن.

جنهن انسان ۾ خودي مڪمل طور واڌ ويجهہ وٺي ويندي آهي انهي کي انسان ڪامل (Perfect Man) چئبو آهي. اقبال انسان ڪامل لاءِ ”مرد حق“، بنده آزاد، مومن يا ”مرد مومن“ جا اصطلاح ڪتب آندا آهن. ”انسان ڪامل“ نٽشي جي سپرمين وانگر پنهنجي قسم جو ڪو واحد شخص نہ آهي نہ ئي اهو چڱائي ۽ برائي کان ماورا ڪا شخصيت آهي. هو انسانذات ۾ سڀني بهترين ڳالهين جو نچوڙ، انساني ڪماليت جواوج ۽ سموري مخلوق جي منزل ۽ اهڙو انعام آهي جنهن کي سڀ جاندار شيون حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿيون. انسان ڪامل عام رواجي ماڻهن جي دنيا سان تعلق ختم نہ ٿو ڪري- اهو نٽشي جي سپرمين سان هڪ ٻيو اختلاف آهي- پر انهن لاءِ اهڙو مثال ٿو قائم ڪري جنهن جهڙا هو ٿيڻ جي تمنا ڪن ۽ انهن کي اتساهہ ۽ ترغيب ڏياري ٿو تہ هو شخصي واڌ ويجهہ جي نين سطحن تي پهچن. انسان ڪامل دلين ۾ زندگي جو روح ڦوڪي ٿو (ا ح ف 1018). هو زمين تي خدا جو سچو نمائندو ٿئي ٿو. اقبال ڪيس نائب حق سڏي ٿو (ا خ 49). انسان ڪامل تاريخ جو رخ طي ڪري ٿو، زندگي جي مخفي صلاحيتن

کي پروان چڙهائي ٿو ۽ اهڙو سماج پيدا ڪري ٿو جنهن جو بنياد امن، مساوات ۽ انصاف جي اصولن تي هوندو آهي (ا خ 46 - 44) هو جبرائيل ۽ قرآن جي ڏاهپ جو مجسمو هوندو آهي، انسان ذات کي هڪ انقلابي پيغام ڏيندو آهي، انسانن جي زندگين ۾ بنيادي تبديليون آڻيندي، مٽي جي ٺڪرن کي چمڪندڙ موتين ۾ تبديل ڪندو آهي ۽ فطرت جي قوتن کي پنهنجي ڪم آڻيندو آهي. (پ چ ب ڪ 10-808) انسان ڪامل پنهنجي مرضي کي الله جي مرضي سان بلڪل هم آهنگ ڪندي خود خدا جو حڪم بڻجي ويندو آهي (پ چ ب ڪ 809). سندس هٿ خدا جو هٿ بڻجي ويندو آهي (ب ج 389). هي دنيا انسان ڪامل جي اچڻ جو انتظار ڪري رهي آهي. (ا ح ف 935). سڀ کان وڏي ڳالهہ تہ خدا پاڻ اهڙي انسان جي ڳولها ۾ آهي. (پ م 210).

اقبال مطابق حضرت محمد ﷺ انسان ڪامل آهن. نبي ڪريم جي زندگي بخشيندڙ ساهہ عرب جي ريگستان ۾ گل لالہ ڦٽائي ڇڏيا ۽ ابوبڪر، عمر، علي ۽ حسين جهڙيون نامور شخصيتون پيدا ڪيون. (پ چ ب ڪ 835 ۽ پڻ رب 95، پ م 188، 190) تنهنڪري ڪنهن بہ مسلمان کي نبي سان سڀ کان وڌيڪ وفادار هئڻ گهرجي ڇاڪاڻ تہ انهي جي پيروي ڪرڻ سان ئي غير ڪامل انسان، انسان ڪامل ٿيڻ جي اميد ڪري سگهي ٿو. اقبال ” جوئِٻ آب“ ۾- جيڪو گوئٽي جي Mahomet's Gesang جو آزاد ترجمو آهي- بيان ڪري ٿو تہ ڪيئن نہ ندي (محمد ﷺ ڏانهن اشارو) وڏن جبلن مان ڦٽي وڏي خوشي سان ميدان ڏانهن هلندي اچي ٿي ۽ رستي ۾ پهڻن سان ٽڪرائيندي موسيقي پيدا ڪري ٿي ۽ پنهنجي پنيان چشما پيدا ڪندي اچي ٿي ۽ ڪيترين ئي ننڍين ندين کي پاڻ ۾ شامل ڪرڻ کان پوءِ هڪ اهڙي وڏي ٻوڏ ٿي وڃي ٿي جيڪا تيزي سان پنهنجي آخري منزل - بي انت بحر (معنيٰ الله تعاليٰ)- ڏانهن وڌندي وڃي ٿي. هن نظم کي انسان ڪامل جي وصف طور پڙهي سگهجي ٿو جيڪو انسان ذات لاءِ پنهنجي رحمدلي ۽ اوني سبب انهي کي ڪماليت جي راهہ تي هلائي ٿو.

مٿئين بيان مان جيئن ڏسڻ ۾ ايندو تہ اقبال جو انسان ڪامل جو تصور- يعني خودي جو اعليٰ ترين مجسم الهامي يا مسيحائي نہ آهي.

انسان ڪامل جي منظر تي اچڻ جو مطلب تاريخ جي پڄاڻي نہ آهي. انسان ڪامل هڪ اهڙو نمونو (Model) آهي جيڪو هر دور لاءِ قابل

تقليد آهي. نہ فقط اهو تہ نظرياتي طور ڪنهن دور ۾ هڪ ڪان وڌيڪ ڪامل انسان هئڻ جو امڪان موجود آهي پر حقيقت اها آهي تہ ڪنهن بہ دور ۾ هڪ ڪان وڌيڪ ڪامل انسان موجود هئڻ گهرجن. انسان ڪامل سيني قدرن جي پيمانن (Value - Scales) کي فرسوده ۽ غير ڪارآمد بہ نہ ٿو ڪري ڇڏي. ان جي برعڪس هو انهي ڳالهہ جي نمائندگي ڪري ٿو تہ انسان جنهن اعليٰ ترين مقام تي پهچي سگهي ٿو هو انهي تي پهچي ويو آهي. اقبال پاران محمد ﷺ کي انسان ڪامل قرار ڏيڻ کي بہ محمد ﷺ جي انسان هئڻ واري حقيقت جي پس منظر ۾ ڏٺو ويندو. اهڙي طرح محمد ﷺ جهڙو ٿيڻ جي ڪوشش ۾ انسان فقط ڪنهن اهڙي سطح تي پهچڻ جي ڪوشش ڪندو آهي جيڪا انسان هئڻ جي صورت ۾ هن لاءِ مناسب هئڻ سان گڏوگڏ انسانن جي بلڪل پهچ ۾ بہ هوندي آهي. انسان ڪامل جي تصور کي انسان ۾ سڀ ڪان لائق مثال جي حيثيت ۾ محمد ﷺ جي عام مقبول مذهبي تصور جي فڪري-شعري اظهار جي صورت ۾ بهتر نموني سمجهي سگهجي ٿو. پر اها ڳالهہ بہ ذهن ۾ رکڻي پوندي تہ اهو تصور قانوني ۽ اخلاقي مواد ڪان ڪڏهن بہ خالي نہ آهي.

IV. زندگي جستجو جي حيثيت ۾

اقبال جي فڪر ۾ خودي جو موضوع زندگي جي جستجو ۽ دريافت جي حيثيت واري موضوع سان گهرو لاڳاپو رکي ٿو. " تسخير فطرت" ۾ آدم بهشت مان نڪرڻ ڪان پوءِ چوي ٿو تہ هو "شهيد جستجو" (پ م 257) آهي. اسين اڳ ۾ ڏسي آيا آهيون تہ اقبال اهڙن فلسفن تي تنقيدون ڪري ٿو جيڪي سخت ڪم تي بغير چُرپُر واري سوچ ويچار کي ترجيح ڏين ٿا. انسانن جي ذمي اهو ڪم آهي تہ اهي پنهنجون صلاحيتون مڪمل طور منظر تي آڻين ۽ دنيا کي پنهنجي دلي خواهش مطابق قالب ۾ آڻين. اهي ٻئي ڪم هڪٻئي سان لاڳاپيل آهن ڇاڪاڻ تہ فطرت جي تسخير هڪ اهڙو ڪم آهي جنهن ۾ انسان پنهنجي خودي کي ثابت ڪن ٿا. اسرار خودي مان هينيون ٽڪرو اقبال جي عمل جي فلسفي کي پرزور نموني بيان ڪري ٿو. چوٿين سٽ ۾ قرآن جي سورت الانبياء ڏانهن اشارو آهي جنهن ۾ بيان ٿيل آهي تہ وقت جي

بادشاه جڏهن حضرت ابراهيم کي باهہ ۾ اڇلايو تہ خدا ڪيس ڪئين بچائي ورتو:

زندگي جي حقيقت عمل ۾ لڪيل آهي،
تخليق جي لذت زندگي جو قانون آهي.
اٿ ۽ نئين دنيا جو خالق ٿي.
پنهنجي آسپاس شعلن جي موجودگي ۾ ابراهيم واري ناماچاري حاصل ڪر.
مخالف دنيا سان مطابقت اختيار ڪرڻ
جو مطلب جنگ جي ميدان ۾ هٿيار ڦٽا ڪرڻ آهي
دنيا پاڻ خود دار ۽ پختہ ڪار ماڻهو سان
مطابقت اختيار ڪري ٿي.
۽ دنيا جيڪڏهن سندس طور طريقن سان مطابقت اختيار نہ ٿي ڪري
تہ هو آسمان خلاف جنگ جو اعلان ڪري ڇڏي ٿو.
هو موجود دنيا جي بنيادن کي تباه ڪري ڇڏي ٿو ۽
ايٽمن کي نئين ترتيب ڏئي ڇڏي ٿو.
هو ڏينهن ۽ راتين جي گردش کي درهم برهم ڪري ڇڏي ٿو
۽ نيري آسمان کي هيٺ مٿي ڪري ڇڏي ٿو.
هو پنهنجي طاقت سان هڪ اهڙي نئين دنيا وجود ۾ آڻي ٿو
جيڪا هن لاءِ سازگار آهي.
جيڪڏهن دنيا ۾ مردن وانگر زندگي گذارڻ ممڪن نہ هجي تہ
مردن وانگر جان ڏئي ڇڏڻ ئي زندگي آهي.

جيئن تہ انساني صلاحيتن جي ڪا بہ حد نہ آهي ۽ فطرت جي تسخير جو ڪم بہ پڄاڻي تي پهچڻو نہ آهي تنهنڪري زندگي جستجو جو هڪ سلسلو ٿي پوي ٿي. اسان کي هڪ درجي ڪان ٻئي درجي ڏانهن وڌندو رهڻ گهرجي ۽ پنهنجين ڪاميابين تي مطمئن ٿي ويهڻ بجاءِ پنهنجي منزل کي فقط رستي جو هڪ سنگ ميل سمجهڻ گهرجي.

زندگي ۾ ڪاميابي لاءِ قوت ۽ طاقت گهربل هوندي آهي ۽ ڪير بہ ماڻهو عام قاعدي قانون وارين ڳالهين جي پيروي ڪرڻ سان طاقتور نہ ٿيندو پر انهي لاءِ ڪيس مزاحمت ڪندڙ ماحول تي پنهنجي شخصيت جو نقش هڻڻو پوندو. ساڳيوئي مادو جڏهن ماحول سان چپ چاپ مطابقت

اختيار ڪري ٿو تہ ڪوئلو ٻڻجي پوي ٿو پر جڏهن اهو ماحول کي للڪار ڪندي پاڻ مجرائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو تہ اهو چمڪندڙ هيرو ٿي پوي ٿو. (اسرار خودي 57-56). ماڪوڙي تي بہ ساڳئي ڳالهہ لاڳو ٿئي ٿي جنهن کي انهي ڪري ماڪوڙي ڏيٽو پيو جو انهي پنهنجو رزق مٽي مان ڳولهڻ جي راهہ اختيار ڪئي. انهي جي برخلاف باز نون آسمانن کي بہ خاطر ۾ نہ ٿو آڻي. تاريخ جو غور سان مطالعو ڪندڙ شاگرد جي حيثيت ۾ اقبال کي پڪ هئي تہ ڪابہ قوم ڪمزور ٿي ويندي تہ اها غير محفوظ ٿي ويندي. هڪ هنڌ هو ڪمزوريءَ کي اهڙو گناهہ چوي ٿو جنهن جي سزا موت آهي. (بال جبريل 449)- ۽ اهو تہ ڪابہ قوم تڏهن ئي عزت جي زندگي گذاري سگهي ٿي جڏهن انهي وٽ طاقت هجي. طاقت ئي عزت جي زندگي ممڪن بڻائي ٿي (اسرار خودي 57). پر اقبال طاقت جي براءِ طاقت ساراهہ نہ ڪئي آهي. طاقت کي لازماً سچائي جي زير اثر هئڻ گهرجي. طاقت ۽ صداقت جاڙا ڀار آهن (اسرار خودي 50) طاقت ۽ سچائي جي انهي اصولي جاڻ ڪان پوءِ اقبال هڪ طرف بين الاقوامي ميدان ۾ يورپي طاقتن جي بي ضميراڻي هلت چلت تي تنقيد ڪري ٿو تہ ٻئي پاسي انهن مسلمان سربراهن ۽ عالمن جي معذرت خواهاڻي ۽ خوشامدي رويي کي بہ ننديو ٿو جيڪي اسلام جي امن پسندي کي ثابت ڪرڻ جي شوق ۾ مسلمان ملڪن کي سنئين سڌي جارحيت جي مقابلي ۾ بہ وڙهڻ جي اجازت نہ ٿا ڏين.

طاقت اها واحد خصوصيت نہ آهي جنهن جي اقبال تعريف ڪري ٿو. هو زندگي ۾ لطيف انساني جذبن جي ڪارگذاري لاءِ بہ ڪافي جاءِ ڇڏي ٿو. سندس آدرش هڪ اهڙو انسان آهي جنهن جو جسم فولاد جو آهي ۽ انهيءَ ۾ نرم ۽ ٻاجهاري دل آهي. هيءَ اقبال جي بهترين رباعين مان هڪ آهي.

پنهنجي مٽي جي مٺ مان اهڙو بدن پيدا ڪر،
جيڪو پٿر جي قلعي کان وڌيڪ مضبوط هجي.
پر انهي ۾ اهڙي درد کان واقف دل هجي،
جيئن جبل مان وهندڙ ندي.

زندگي ۾ عمل جي اهميت جو بنياد خود وجود جي ماهيت تي آهي. هر قليطس جي تعليم اها هئي تہ هر شي مسلسل تغير جي حالت ۾ آهي. اقبال کي جيتوڻيڪ ڪجهہ اهڙن مطلق ۽ دائمي اخلاقي قدرن جي وجود

تي ايمان هو جن کي انسانن جي رهنمائي ڪرڻ گهرجي ۽ ڪين اتساهہ ڏيڻ گهرجي پر لڳي ٿو تہ اقبال هرقليطسي ڏاهپ کي بہ ٻن سببن جي ڪري ڪارائتو سمجهي ها. پهريون اخلاقي قدرن کي حقيقي زندگي ۾ وڏي ذهانت سان ڪارگر نموني ۾ عمل ۾ تبديل ڪرڻ ۽ ٻيو انساني روح يا نفس جي ارتقا کي ممڪن بنائڻ. اقبال چوي ٿو تہ دنيا ۾ اڻ تبديل ٿيندڙ ڳالهہ فقط تبديلي آهي. (بانگ درا 148) مناسب نموني ۾ آندل تبديلي قوت آڻي ٿي:

پخته تر هگ گردش پيهم سگ جامِ زندگي
هگ يهي اگ بگ خبر رازِ دوامِ زندگي (بانگ درا 258)

اقبال جي نظر ۾ حقيقي تبديلي انساني اندر جي اونهائين ۾ جنم وني ٿي. جتان اها چشمي جي پاڻي وانگر ٻاهر نڪري ٿي ۽ ٻاهرئين دنيا ۾ پاڻ کي ظاهر ڪري ٿي. انسان سماج کي تڏهن ئي تبديل ڪري سگهن ٿا جڏهن اڳ ۾ انهن جي روحن ۾ تبديلي اچي. هن موضوع تي اقبال جي پيام مشرق جي تعارف مان اقتباس پيش ڪرڻ بهتر ٿيندو.

”مشرق خاص طور تي اسلامي مشرق ڪيترين صديون هلندڙ مسلسل ننڊ مان وري سجاڳ ٿيو آهي. پر مشرق جي قومن کي اها ڳالهہ سمجهڻ گهرجي تہ زندگي پنهنجي خارجي ماحول ۾ تيستائين ڪو انقلاب نہ ٿي آڻي سگهي جيستائين اڳ ۾ سندس گهراين ۾ تبديلي نہ ٿي اچي ۽ خارجي دنيا ۾ تيستائين ڪنهن نئين دنيا جو ظهور نہ ٿو ٿي سگهي جيستائين اڳ ۾ انهي جي وجود جو نقشو انسانن جي دلين ۽ دماغن تي نہ ٿو نهي. فطرت جو اهو اٽل قانون جنهن کي قرآن سورت الرعد جي آيت 11 ۾ ڏاڍن سادن پر واضح لفظن ۾ بيان ڪيو آهي تہ خدا ڪنهن قوم جي حالت تيستائين تبديل نہ ڪندو آهي جيستائين اها قوم خود پنهنجي حالت ۾ تبديلي نہ آڻيندي آهي- فرد توڙي زندگي جي اجتماعي رخن تي حاوي آهي ۽ مون پنهنجي فارسي تحريرن ۾ اهو سچ پنهنجي سامهون رکڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.“

V. عقل ۽ عشق

اقبال جي شاعري جوهڪ وڏو موضوع عقل ۽ عشق ۽ انهن جو تعلق آهي. عقل جي معنيٰ دليل دلائل ڏيندڙ يا تجزياتي ذهن آهي. اقبال

فرد کي انهي جي مترادف طور ڪم آڻي ٿو. عشق جي لفظي معنيٰ جذباتي محبت آهي جيڪا خيالن جي هڪ گروپ جي نمائندگي ڪري ٿي. وجدان، جيڪو عقل جي برعڪس حقيقت کي اڇت ۽ هر پهلو تي حاوي ٿيندڙ جهڙپ جي ذريعي گرفت ۾ آڻي ٿو، ڪنهن آدرش سان گهري ۽ بي غرض وابستگي يا مقصد جي سچائي يا اهڙو پرزور ۽ متحرڪ عمل جيڪو زندگي جي جنگ جي ميدان ۾ ڪاميابي جي ضمانت ڏئي ٿو. عشق جون اهي معنائون مڪمل طور هڪٻئي سان جڙيل آهن. جيتوڻيڪ ڪنهن خاص صورتحال ۾ ڪا هڪ معنيٰ ٻين تي غالب ٿي سگهي ٿي.

عقل جو حواسي دنيا سان واسطو هوندو آهي. اهو هن لحاظ کان هڪ اهم ڪم سرانجام ڏئي ٿو جو زندگي جي گورک ڌنڌي ۾ منطقي تجزيي لائق مسئلن جا جواب مهيا ڪري اسان جي رهنمائي ڪري ٿو. اهو جيئن ته طبعي دنيا ۽ تاريخي وقت ۾ عمل ڪري ٿو تنهنڪري انهي جون ڪي حد بنديون به آهن: عقل اڄ ۽ سڀاڻي (سلسليوار وقت) جو قيدي آهي اهو اهڙن بتن جو پوڄاري آهي جيڪي ڏسي يا ٻُڌي سگهجن ٿا (پ م 209) اهو وقت جي هڪ نقطي ۾ حقيقت جو هڪ ٽڪرو ئي ڏسي سگهي ٿو. اهو ”جز جي پوڄا“ تي هريل آهي. (ا خ 13) اهوئي سبب آهي جو ڏاها ماڻهو ملائڪن ۽ خدا بابت ته ڇڏيو پر انسان بابت ئي سچ جي مڪمل طور وضاحت ڪرڻ ۾ ناڪام رهيا آهن (پ م 234). انهي مان اها هڪ ڳالهه بلڪل سمجهه ۾ اچي وڃي ٿي ۽ ماڻهو بجا طور انهي ڳالهه جو اضافو ڪري سگهي ٿو ته عقل وٽ پڪ جي کوٽ آهي. (ا ح ف 1019) انهيءَ ڪي جيئن ته پاڻ بابت ئي پڪ نه هوندي آهي تنهنڪري اهو ڪنهن مسئلي جا هاڪاري ۽ ناڪاري رخ جاچڻ ۾ مصروف هوندو آهي ۽ ڪنهن عمل جي ممڪن نتيجن بابت ڳڻتيون پيو ڪندو آهي ۽ اهڙي صورتحال ۾ به ٻڏتر جو شڪار هوندو آهي جيڪا دليراڻي عمل جي تقاضا ڪندي آهي. عشق ايئن نه هوندو آهي. جيڪو دل ۾ رهندو آهي ۽ دل وانگر وقت جي حد بندين کان آزاد هوندو آهي. عشق کي عقل جي برعڪس نه ئي ڪجهه مخصوص مفادن جي حفاظت ڪرڻي هوندي آهي نه ئي ڪجهه پس پرده مقصدن کي لڪائڻو هوندو آهي ۽ جيئن عقل منافق مذهبي ماڻهن ۽ هوشيار پر اخلاقي قدرن جو لحاظ نه ڪندڙ فردن جو لبادو پهري چالاڪ ۽ غلط ڪار ٿي ويندو آهي.

عشق انهي جي برعڪس سادو ۽ لاطمع رهندو آهي. انهيءَ کان جڏهن عمل جي گهر ڪئي ويندي آهي ته اهو بغير ڪنهن هٻڪ جي ڪاهي پوندو آهي: عشق تترن کي اهڙو دلير ڪندو آهي جو اهي باز کي وڃي وٺندا آهن. (پ م 196). اقبال بت پرست بادشاه نمرود پاران توحيد پرست ابراهيم کي باهه ۾ ساڙائڻ جي ڪوشش جو ذڪر ڪندي ابراهيم کي عشق جو مثالي نمونو ڪوني ٿو:

بڳ خطر ڪود پڙا آتش نمرود ۾
عشق
عقل محوِ تماشائڳ لبِ بام هڳ ابهي. (بانگ درا 278)

عشق وٽ عقل کان وڌيڪ وسيلا آهن. زندگي جا اسرار ڪتابن پڙهڻ جي ذريعي نه پر وجود جي حقيقتن سان سرگرمي سان تعلق ۾ اچڻ ذريعي کلن ٿا. ” ڪرم ڪتابي“ نالي هڪ ننڍڙي نظم ۾ ڪينئون (عقل ڏانهن اشارو) شڪايت ٿو ڪري ته هن پاران ڪيترو عرصو ڪتاب ڏسڻ کان پوءِ به مٿس زندگي جي ڏاهپ ظاهر نه ٿي آهي. انهي تي پروانو- ٻرندڙ روشني تي پاڻ جلائيندڙ جانثار- جواب ٿو ڏئي ته زندگي جا اسرار فقط پُرجوش ۽ يڪسوئي سان ڪيل عمل ذريعي ئي عيان ٿين ٿا. (پ م 74- 273).

عقل ۽ عشق ۾ اختلافن جي باوجود (اقبال جي شاعري ۾ ڪيترين ئي جاين تي مثال طوررموز بيخودي 109 ۾ ٻنهي ۾ تفصيلي پيٽ ڪئي وئي آهي). ٻنهي ۾ گهري مماثلت به آهي. حقيقت ۾ اهي پنهنجي جوهر، مقصد ۽ عمل جي لحاظ کان متحد آهن. ٻئي جستجو ۽ دريافت جي آرزو مان پيدا ٿيل آهن. (اسرار خودي 16). اهڙي طرح ٻنهي جي سامهون هڪ مقصد آهي (ز ع 412) عقل وٽ جيتوڻيڪ عشق جهڙي آزادي ۽ وسعت نه آهي ته به اهو خودي کان خالي نه آهي: زندگي جي معيار ۾ بهتري آڻڻ لاءِ زندگي کي منظم ڪندڙ اصول طور عقل به عشق جيترو ئي ضروري آهي. تنهنڪري دل- جيڪا عشق جي رهائشگاه آهي- کي عقل جي روشني سان روشن ڪرڻ گهرجي ۽ ساڳئي طرح عقل جي فيصلن کي عشق جي عدالت ۾ پرکيو وڃي(پ م 241) اهڙي طرح عقل ۽ عشق کي هڪ هم آهنگ زندگي کي وجود ۾ آڻڻ لاءِ هڪ ٻئي جو پورائو ڪرڻ گهرجي ۽ هڪٻئي کي مضبوط ڪرڻ گهرجي. اقبال جي نظم ” محاوره علم و عشق“ (اقبال جي نظر ۾ علم اڪثر

ڪري عقل جي اتحادي طور نظر اچي ٿو تنهنڪري هن نظم ۾ انهي ڪي عقل جي نمائندگي ڪندڙ سمجهي سگهجي ٿو) ڪي انهي معاملي ۾ اقبال جي آخري راءِ بيان ڪندڙ سمجهي سگهجي ٿو. هن نظم ۾ علم ۽ عشق جي وچ ۾ ڏي وٺ ڪان پوءِ جنهن ۾ هر هڪ پنهنجي برتري بابت دليل ڏئي ٿو، عشق هنن لفظن ۾ معاملي جو فيصلو ڪري ٿو:

اڄ هـــن مٿـــي جـــي دنيـــا ڪـــي بـــاغ بڻـــائي ڇـــڏ
پـــوڙهي دنيـــا ڪـــي وري نوجـــوان بڻـــائي ڇـــڏ.
اڄ منهنجـــــي دل جـــــي درد مـــــان هـــــڪ ذرو وٺ
۽ آســـمانن جـــي هيٺـــان دائمـــي بهشـــت ٺـــاهي ڇـــڏ
اسين تخليق جي ڏينهن ڪان وٺي هڪٻئي جا دوست رهيا آهيون
۽ ســـاڳئي ئـــي نغمـــي جـــا ســـرتال آهيـــون.

VI. اسلام هڪ زنده عقيدي جي حيثيت ۾

اسلام- هڪ مذهب توڙي تهذيب جي حيثيت ۾- اقبال جي فڪر ۽ شاعري جو مرڪزي نقطو آهي. اقبال انهي ڳالهه جو پرچارڪ هو ته اسلام هڪ زنده مذهب آهي. سندس ڪجهه تحريرن ۾ اسلامي نظريي تي جيتوڻيڪ فڪري انداز ۾ بحث ڪيو ويو آهي پر هو ڪنهن عام رواجي ديني عالم ڪان انهيءَ لحاظ ڪان مختلف آهي جو سندس توجهه جو مرڪز- خاص طور سندس شاعري ۾- اسلام بطور هڪ زنده حقيقت آهي.

اقبال شروعاتي اسلامي تاريخ تي تنقيدي نظر رکندو هو. هن ڪي محمد ﷺطرفان ستين صدي ۾ عربستان ۾ شروع ڪيل اسلامي منصوبي (Islamic Project) جي قابل عمل هئڻ تي پڪو يقين هو. محمد ﷺ جو مقصد اهو هو ته الله جي طرفان ٿيندڙ وحي جي رهنمائي هيٺ اهڙو مثالي سماج قائم ڪري جيڪو هڪ ئي وقت مذهبي هئڻ سان گڏوگڏ روحانيت، مساوات ۽ شائستگي وارو هجي. پر اقبال جي نظر ۾ اسلامي منصوبي جيتوڻيڪ محمد ﷺ ۽ سندس جانشينن هيٺ گهربل نتيجا ڏنا پر پوءِ اهو راهه تان هٽي ويو جنهن جا تباهه ڪندڙ نتيجا نڪتا. پر پوءِ به اهو منصوبو وقت بوقت هِتي هُتي جزوي طور زنده ٿيندو رهيو. جنهن جي ڪري مسلمان مختلف ميدانن ۾ اهم

ڪارناما سرانجام ڏيندا رهيا. اهڙي طرح سموري دنيا جي مسلمان امت جو جمود ۽ زوال اقبال شاعر جي مکيه ذهني مشغولي ٿي وئي.

اقبال مسلمان امت جي زوال جو تجزيو ڪندي مسلمان سربراهن، مسلمان عوام ۽ مسلمان ادارن جي ناڪامي ڏانهن اشارو ڪري ٿو. سندس ڪجهه سخت ترين تنقيدن جو نشانو مذهبي عالم- مُلو ۽ روحاني رهنما- صوفي- ٿيا آهن. ملا ننڍڙن اندروني جهيڙن جا عادي آهن ۽ انهن مسجدن ڪي جيڪي عبادت جون جايون آهن؛ پنهنجون جاگيرون بڻائي ڇڏيو آهي "ته ملا هڪ مسجد ۾ نه ٿا رهي سگهن.(ا ح ف 979) مُلي طرفان هلندڙ مدرسو پنهنجي فرسوده نصاب ۽ بي روح ماحول سبب هڪ اهڙو ريگستان ٿي ويو آهي جنهن ۾ پاڻي جو ڪو چشمو نه هجي (ا ح ف 930) مُلو جيتوڻيڪ مسلمان هئڻ جي دعويٰ تو ڪري پر هن پاران اسلام تي عمل ڪرڻ جو طريقو ماڻهن ڪي اسلام ڪان نه فقط پري پر ويتر مسلمانن ڪي غير مسلمان ٿو ڪري ڇڏي (جاويد نامه 664). صوفي بابت سمجهيو پئي ويو ته هو پنهنجي خانقاهه ۾ خدا سان ويجهو ۽ شخصي تعلق پيدا ڪندو پر هاڻي سندس دلچسپي خدا جي يڪسوئي سان ياد ڪان ڦِري داستانن ۽ حڪايتن ۾ ٿي وئي آهي. (ازع 415) هن وٽ موجود روحاني شراب جنهن تي هو ڪنهن وقت فخر ڪندو هو اهو هاڻي ڪيس خدا جي محبت سان سرشار ڪرڻ بجاءِ ڪاهلي ۽ بي عملي پيدا ڪرڻ جو هڪ سبب ٿي ويو آهي (ض ڪ 500). ملا ۽ صوفي ٻئي اسلام جي سچي ڄاڻ پکيڙڻ جو پيغمبري ڪم جاري رکڻ ۽ علم ۽ پاڪبازي جا نمونا پيش ڪرڻ ۾ ناڪام ٿي ويا آهن. اهي ته فقط حاڪمن جي ڪم اچڻ لاءِ بلڪل تيار بيٺا آهن. اهي ناقابل معافي جهالت ۽ دنياوي مقصدن جي سبب مذهبي ڪتابن جي غلط تاويل ٿا ڪن ۽ عام مسلمانن ڪي گمراهه ٿا ڪن.

منهنجي طرفان صوفي ۽ ملا ڪي سلام.
ڄاڪاڻ ته انهن اسان تائين خدا جو پيغام پهچايو
پر انهن پاران ڪيل تاويل سان
خدا، جبرائيل ۽ محمد ﷺ حيرت ۾ پئجي ويا آهن. (ارمغان حجاز فارسي 959)

پر انهي لاءِ فقط امت جي مذهبي اڳواڻن تي الزام نه ٿو هڻي سگهجي. فڪري اڳواڻن جو حال به بهتر نه آهي. مسلمان فلسفين اهڙن

مسئلن بابت مقالا لکيا آهن جن بابت ڪين پاڻ ڪي بہ ڪا پڪي ڄاڻ نہ آهي. انهن جو حال ڪنهن اهڙي ليکڪ جهڙو آهي جيڪو سمنڊ مان موتي ڪڍڻ بابت ڪتاب لکي ٿو پر پاڻ ڪڏهن سمنڊ ۾ ٽبي نہ هڻئين اٿائين. (ا ح ف 994) مذهبي عالمن کي اهڙن لاحاصل مسئلن جي تحقيق ۾ دلچسپي آهي تہ خدا جون صفتون خدا جو عين آهن يا خدا کان جدا آهن ۽ ڇا قرآن: الله جو ڪلام حادث آهي يا قديم آهي؟ (ا ح ا 656) وري بئي پاسي مغرب زده مسلمان آهي جيڪو مذهبي ماڻهن تي انهي ڪري تنقيد ڪري ٿو جو انهن پنهنجيون ذميواريون وساري ڇڏيون آهن. پر هو اها ڳالهہ وساري ٿو ڇڏي تہ هو پاڻ بہ ڪو اسلام جو سنو نمائندو نہ آهي.

ڪها اقبال نڳ شيخ حرم سڳ
تہ محراب مسجد سوگيا ڪون؟
ندا مسجد ڪي ديوارون سڳ آئي
فرنگي بتڪدڳ ۾ کوگيا ڪون؟

مذهبي سوچ رکندڙ توڙي غير مذهبي سوچ وارا بئي ماڻهو تقليد يعني اختياري جي اکيون بند ڪري تابعداري جي مرض ۾ ورتل آهن. مذهبي ذهن وارا ماڻهو فقهہ جي قديم مڪتبن جي اکيون بند ڪري پيروي ڪن ٿا ۽ غير مذهبي ماڻهن کي مغرب جي نقالي کان سواءِ ڪجهہ اچي ئي نہ ٿو. (اقبال کي ترڪي جي لامذهبيت بابت بہ شڪ شبها هئا. ڪيس ڊپ هو تہ ترڪ پنهنجي اسلامي ماضي سان تعلق ختم ڪري مغرب جي غلامي جو ڳٽ پنهنجين ڳچين ۾ وجهي رهيا هئا. (جاويد نامہ 974- 950). مذهبي توڙي غير مذهبي بنهي گروپن وٽ آزاداڻي تحقيق جي روح جي کوٽ آهي ۽ نتيجي طور اهي زندگي طرفان روز بروز پيش ٿيندڙ چيلينجن کي منهن ڏيڻ جي قابل نہ رهيا آهن.

جيستائين عام ماڻهن جو تعلق آهي تہ انهن جي زندگين ۾ تفرقو ۽ بي مقصديت آهي ۽ انهن جو اسلام سان تعلق بہ گهٽو ڪري جذباتي نوعيت جو آهي.

مسلمان هڪ ٻئي سان ويڙهہ ۾ مصروف آهن.
انهن جي دلين ۾ فقط قوت آهي.
هو جنهن مسجد کان پاڻ پري رهن ٿا
انهي مان ڪير هڪ سر بہ ڪڍي ٿو تہ دانهن ٿا ڪن.

مسلمانن جا اهي تاريخي ادارا جيڪي ڪنهن وقت ڏاڍا آباد هوندا هئا ۽ سماج جي حقيقي ضرورتن جو موثر نموني پورائو ڪندا هئا هاڻي ويران ۽ ڪمزور ٿي ويا آهن. مُلا جي مڪتب ۽ صوفي جي خانقاه جو جيڪو حشر ٿيو ساڳيو ئي حشر سياسي نظام جو پڻ ٿيو جيڪو زوال پذير ٿيندي خلافت- جيڪا انصاف تي ٻڌل شريعت جي علمبردار هئي- مان بادشاهت- جنهن جون خصوصيتون چالاڪي ۽ دوکو آهن- ۾ تبديل ٿي ويو (ا ح ف 972) مجموعي طور چئجي تہ سندس اڳوڻي ۽ هاڻوڪي شخصيت ۾ وڏو فرق اچي ويو آهي. هن وٽ نہ ئي فوجي نہ ئي مالي طاقت آهي ۽ هن جو سندس روايت جي توانائي ڏيندڙ پاڙن کان تعلق ڪٽجي ويو آهي. جنهن جو مرڪز خدا جو ڪتاب هوندو هو.

سندس خالص رت مان چمڪ ختم ٿي وئي آهي.
سندس برپٽ ۾ هاڻي گل لالہ نہ ٿا ڦٽن.
سندس ڳوتري وانگر سندس مياڻ بہ خالي آهي.
سندس ڪتاب ڦٽل گهرجي جاريءِ ۾ رکيل آهي.

اسلام جو مکيہ ظاهري نشان ڪعبو آهي. جيڪو ابراهيم عليہ السلام مڪي ۾ تعمير ڪري هڪ خدا جي عبادت لاءِ وقف ڪري ڇڏيو. مشرڪن پوءِ انهي ۾ جيڪي بت رکي ڇڏيا هئا محمد ﷺ انهي کي انهن بتن کان پاڪ ڪيو ۽ انهي کي وري توحيد پرستي واري عبادت لاءِ وقف ڪري ڇڏيو. اڄڪلهہ ڪعبو جيتوڻيڪ بتن ۽ مجسمن کان تہ پاڪ آهي پر انهي ۾ مسلمانن جي جهالت ۽ بي توجهي جي سبب تفرقي، شدت پسندي، منافقت، روايتن ۽ رسمن ۽ اطمينان جا بت پيا آهن.

ڪعبي ۾ اسان جا بت رکيل آهن.
ڪفر اسان جي اسلام تي کِلي رهيو آهي.

مختصر طور چئجي تہ مسلمان هاڻي انهي لائق نہ رهيو آهي جو پاڻ کي مسلمان سڏائي سگهي. هن ۾ اقبال جي لفظن مطابق خودي جي کوٽ آهي (ڏسو سيڪشنIII). هو ظاهري طور نيڪ ناڪ ٿو ڏسڻ ۾ اچي. سندس جسماني ڍانچو مضبوط آهي- پر هوشيار حڪيم سندس اکين جي ڏيک مان ئي سمجهي وجي ٿو تہ هن جي اندر ۾ هن جي خودي مفلوج ٿي وئي آهي(ا ح ف 918).

پر صورتحال مڪمل طور نااميدي واري به نه آهي. جيئن حضرت محمد ﷺ طرفان انسانذات جي هدايت لاءِ موڪليل آخري نبي آهي تيئن مسلمان به آخري امت آهي. (ر ب 102) اقبال قرآن جي سورت احزاب جي آيت 40 جي مثال تي جنهن ۾ محمد ﷺ کي خاتم النبيين- پيغمبرن جي مُهر- چيو ويو آهي- رموز بيخودي 81 ۾ خاتم اقوام جو اصطلاح ناهيو آهي جنهن کي الله تعاليٰ دنيا ۾ حق ۽ انصاف قائم ڪرڻ لاءِ مقرر ڪيو آهي. مسلمان امت زندگيءَ جي نشانين کان خالي نه آهي. پراڻي ٽاري ۾ اجا تائين ڪجھ آلاڻ رهيل آهي. (ا ح ف 964) ۽ هن پيالي ۾ شراب جا به ٽي ڍڪ اجا باقي آهن. (پ م 223). مسلمان جو بهرحال خدا ۾ ايمان آهي ۽ ان ۾ خدا جون ڪجھ صفتون آهن (ا ح ف 965) ٻيو ته جديد مغرب کي اتساه مسلمان تهذيب مان مليو آهي. مغرب جي محلات جون ڪيتريون ئي آرائشي شيون مسلمانن کان اڌاريون ورتل آهن. (ا خ 74) انهن سيني ڳالهين مان اشارو ملي ٿو ته مسلمان هڪ نئين دنيا ناهڻ ۽ نئون دور آڻڻ جي صلاحيت رکن ٿا. اقبال انهي اميد ۽ اعتماد سان ليس ٿي سموري دنيا جي مسلمان امت جي تجديد جو هڪ پروگرام پيش ڪري ٿو.

مسلمانن کي شروعاتي قدم پنهنجي مذهب سان وابستگي سان تجديد جو ڪٽڻ گهرجي. اهي ساڳيو پراڻو شراب پي (ا ح ف 989) پنهنجي شروعاتي ابن ڏاڏن وانگر وري عهد ڪن (پ م 191) ته اهي پنهنجين زندگين ۾ پيغمبر جي تقليد ڪندا (ر ب 81) انهن کي پنهنجي اتساه ۽ بصيرت جي بنيادي سرچشمي يعني قرآن کي مضبوطي سان جهلڻ گهرجي. اهي جيڪڏهن قرآن تي سچائي سان عمل ڪندا ته اهي به پنهنجن نامور ابن ڏاڏن وانگر ڌرتي ڌوڏيندڙ تبديليون آڻي سگهن ٿا. (ا ح ف 955) اقبال رموز بيخودي جي ڪيترن ئي حصن ۾ (55 - 91) انهن ڳالهين جي تفصيلي سمجهاڻي ڏني آهي جن کي هو اسلامي امت جا ٿنيا ڪوني ٿو. انهن ۾ سڀ کان مٿان وحدانيت آهي. هڪ خدا ۾ ايمان هر چڱائي، هر بصيرت ۽ هر طاقت جو سرچشمو آهي. اهو سوچ، احساس ۽ عمل لاءِ مرڪزي نقطو مهيا ڪري ٿو. اهو ڊپ ۽ مايوسي جي پاڙ پٽيندي اميد ۽ همت ڏئي ٿو ۽ مسلمانن کي هر قسم جي پابندين کان آزاد ڪرائيندي انهن ۾ برابري قائم ڪري ٿو. انهي کان پوءِ نبوت اچي

ٿي. حضرت محمد ﷺ ئي مسلمانن ڏانهن خدا جو پيغام آندو ۽ انهي جي تشريح ڪئي، قانون ۽ اخلاقيات جو برابري وارو نظام عملي طور قائم ڪيو ۽ مسلمانن کي هڪ واحد امت جي شڪل ۾ متحد ڪيو. پر انهن کي علائقائي قوميت جي محدود اصول تي نه پر انهي عقيدي جي بنياد تي متحد ڪيو ته هڪ خدا جي مخلوق کي هڪ انسانيت ليکيو وڃي ٿو. محمد ﷺ پاڻ سان گڏ اسلام جو بنيادي ڪتاب آندو. اهو ڪتاب شريعت جي نالي سان سڃاتي ويندڙ اسلام جي ضابط اخلاق جو بنياد ناهيندي مسلمانن لاءِ ابدي رهنمائي جي سرچشمي طور ڪم اچڻو آهي. ڪعبو جتي سموري دنيا جا مسلمان اچي حج ڪن ٿا اهو مسلمانن جي ظاهري يا ڏسڻ ۾ ايندڙ مرڪز جو ڪم ڏئي ٿو.

پر اسلام سان فقط ظاهري وابستگي سان ئي ڪي معجزا ظاهر ٿيڻ شروع نه ٿي ويندا. مسلمانن کي اها ڳالھ سمجهڻي پوندي ته زندگي هڪ جدوجهد آهي ۽ حقن جو مجموعو نه آهي جن جي غير مشروط طور گهُرَ ڪئي وڃي (پ م 190) انهن کي اها ڳالھ سمجهڻ گهرجي ته انهن جو جنهن خاص امت سان تعلق آهي اها انهن کان اها طلب ڪري ٿي ته اهي پنهنجا قبيلائي، نسلي، ثقافتي، قومي ۽ لساني اختلاف ختم ڪري ڇڏين جيئن اهي اهڙي وحدت قائم ڪري سگهن جنهن جو بنياد اسلام جي عالمي ۽ جامع اصولن تي هجي. ڪنهن مسلمان جي پهرين سڃاڻپ افغاني، ترڪ يا تاتاري نه پر مسلمان آهي. (پ م 222) انهن کي خود انحصاري جو سبق به سکڻ گهرجي. انهن کي انهي خوددار ترڪ ملاح وانگر ٿيڻ گهرجي جيڪو پنهنجي ٻيڙي هلائيندو ڳائيندو پئي ويو ته هو سمنڊ ۾ جيڪڏهن ڪنهن مصيبت ۾ اچي ويو ته هو ٻئي ڪنهن کان نه پر خود سمنڊ کان مدد وٺندو (پ م 962). اقبال جي مسلمان امت تي تنقيد ۽ سندس پاران امت جي نشاة ثانيہ جي پروگرام جو بنيادي نقطو سندس اهو پختو يقين هو ته اسلام هڪ سرگرم ۽ جاندار اصول آهي ۽ مسلمان پنهنجي شروعاتي تاريخ ۾ انهي بلڪل معقول مفروضي جي بنياد تي اسلام کي هڪ عالمي مذهب ۽ عالمي تهذيب ۾ تبديل ڪرڻ جي قابل ٿي ويا هئا ته زندگي- دوراانديشي ۽ همت سان- عمل جي تقاضا ڪري ٿي ۽ ڪنهن طبقي ۾ اجائي دليل بازي ۽ سطحي پابندي زوال ۽ موت جون پڪيون نشانيون آهن. سندس هڪ مشهور نظم ” ابليس ڪي مجلس

شوريٰ“ ۾ ابليس يا شيطان پنهنجن مشيرن کي ٻڌائي ٿو تہ مسلمانن جي خراب حالت جاري رکڻ لاءِ انهن کي ڇا ڪرڻ گهرجي. هو انهن کي چوي ٿو تہ انهي ڳالهہ جو بندوبست ڪريو تہ هو مذهب جي ننڍين ننڍين ڳالهين بابت موشگافيون ۽ قياس آرايون ڪندا رهن. اهڙي طرح انهن جو حقيقي دنيا سان تعلق ختم ٿي ويندو جتي ترقي ۽ ڪاميابي جو دارومدار ڏاهپ پريو ۽ دليراڻو عمل ڪرڻ تي آهي (ا ح ا 7-656).

VII. پيغمبر ۽ قرآن

مسلمان حضرت محمد ﷺ جي فقط انهي ڪري عزت نہ ٿا ڪن جو هن انهن وٽ خدائي وحي يعني قران آندو. پر انهي ڪري بہ جو هو قرآن جو هڪ زنده مجسمو هو ۽ پنهنجن پيروڪارن کي تقليد لاءِ هڪ مڪمل نمونو ڏنائين. مسلمانن پاران نبي جي عزت جو عوامي توڙي فڪري سطح تي اظهار ٿيندو آهي ۽ ڪيترين ئي زبانن ۾ نبي جي نعت جي هڪ مڪمل صنف وجود ۾ اچي وئي آهي. اقبال جي نعتيہ ڪلام کي فارسي ۽ اردو ادب جي جواهر پارن ۾ ڳڻيو وڃي ٿو. هيٺين سٽن مان اقبال جي نبيءَ لاءِ گهري عقيدت جو اندازو ٿيندو:

وه دانائڳ سبل ختم الرسل مولائڳ ڪل
جس نڳ
غبارِ راه ڪو بخشا فروغ واديء سينا
نگاهِ عشق و مستي ۾ وهي اول وهي آخر
وهي قرآڻ، وهي فرقان، وهي يٰسٓين وهي طٰہ. (بال جبريل 317)

ٽئين سٽ ۾ اول ۽ آخر قرآن جي سورت الحديد جي ٽئين آيت مان کنيا ويا آهن. جتي هي نالا الله لاءِ ڪم آيل آهن. يٰسين ۽ طٰحہ باترتيب قرآن جي ڇٽيهين ۽ ويهين سورتن جا نالا آهن ۽ فرقان قرآن جو هڪ نالو آهي. (سورت الفرقان)

اقبال مطابق حضرت محمد ﷺ آدرشي اسلامي معاشري جا مرڪز آهن. اقبال پنهنجي نظم وطنيت (بانگ درا 160) ۾ علائقائي قوميت تي وار ڪيو آهي ڇو تہ اها محمد پاران سيڪاريل مذهب جي خلاف آهي. جيڪڏهن ڪنهن کي مسلمان امت لاءِ ڪو جاگرافيائي هنڌ مقرر ڪرڻو

پوندو تہ اهو هندستان، ايران يا شام نہ پر يثرب- پيغمبر جي شهر جو اسلام کان اڳ وارو نالو- هوندو: آه يثرب! ديس هگڀ مسلم ڪا تو ماويٰ هگڀ تو (بانگ درا 147) سالار ڪارواڻ هگڀ مير حجاز اپنا (بانگ درا 159) ۽ اسلام تنهنجو مذهب آهي ۽ تون چونڊيل نبي جو پيروڪار آهين. (بانگ درا 147) ” ابليس ڪي مجلس شوريٰ“ ۾ ابليس پنهنجن مشيرن کي ٻڌائي ٿو تہ اهي دنيا ۾ ابليسي حڪمراني کي جاري رکڻ لاءِ انهي ڳالهہ جي پڪ ڪن تہ مسلمان محمد جي اخلاقي ضابطي کان غافل رهن جيڪو انهن جي پرک ڪري بهترين ماڻهو اڳتي آڻي ٿو، عورتن جي آبرو جي حفاظت ڪري ٿو، هر قسم جي غلامي کي ختم ڪري ٿو، سڀني انسانن ۾ مساوات قائم ڪري ٿو ۽ اميرن کي اهو سيڪاري ٿو تہ هو پنهنجي دولت ذميواري سان ڪتب آڻين (اح ا 654) محمد ئي پنهنجي عمل مان اهو ثابت ڪري ڏيکاريو تہ دين ۽ دنيا يا روحانيت ۽ ماديت جو امتزاج ڪئين ڪجي. هن مذهب جي ڪنجي سان دنيا جي دروازن جو قلف ڪوليو (ا خ 19). جاويد نامي جي تاسين محمد (642) نالي حصي ۾ محمد ﷺ جي هڪ شديد ترين مخالف ابوجهل جو روح ڪعبي ۾ اچي ٿو جيڪو ڪنهن وقت بت خانو هو ۽ انهي ڳالهہ تي افسوس جو اظهار ڪري ٿو تہ محمد جي مذهب وحدانيتي ۽ مساواتي نظام آڻي عرب جي مذهب ۽ روايتن کي تباهہ ڪري ڇڏيو آهي. اقبال رموز بيخودي جي ڪيترن حصن ۾ پيغمبر جي ڪم جي سمجهاڻي ڏني آهي.

اقبال جي نظر ۾ محمد ﷺ نہ فقط انهي ڪري تعريف ۽ عزت جو حقدار آهي جو هو خدائي پيغام آڻيندڙ ۽ انهي تي عمل ڪري ڏيکاريندڙ آهي پر انهي ڪري بہ جو هو اتساه جو سڀ کان مضبوط ذريعو ۽ عمل لاءِ سڀ کان اهم حوالاجاتي نقطو آهي. مسلمانن کي نبي سان دل و جان سان اهڙي طرح محبت ڪرڻ گهرجي جو انهن جي هن سان محبت هنن جي زندگين ۾ هڪ محرڪ قوت بڻجي وڃي ۽ انهن کي ڪماليت تي پهچائڻ جي لائق ڪري ڇڏي. مسلمانن کي خدائي رهنمائي جيئن تہ محمد ﷺ جي ذريعي ملي هئي جيڪي انهن جهڙا ئي گوشت پوست جا انسان هئا تنهنڪري مسلمان ڪنهن لحاظ کان اهو چوڻ ۾ حق تي آهي تہ انهن لاءِ نبي خدا کان وڌيڪ پيارو ٿي وڃي ٿو. (ر ب 101) ۽ اهو تہ توهان خدا جو انڪار ڪري سگهوٿا پر محمد جي شان

جو انڪار نہ ٿا ڪري سگهو (پ م 353) ۾ اهي هڪ لحاظ کان اهو بہ چئي سگهن ٿا تہ مديني جو شهر جنهن کي نبي پنهنجي رهائش لاءِ چونڊيو ۽ جتي هو دفن ٿيل آهن اهو انهن کي مڪي کان وڌيڪ پيارو آهي، جتي خدا جو گهر ڪعبو آهي. اقبال خدا کي مخاطب ٿيندي چوي ٿو:

منهنجو جسم ٿڪيل آهي پر منهنجو روح تڪڙو پيو وڃي
انهي شهر ڏانهن جنهن جي رستي ۾ مڪو آهي.
تون اتي رهہ ۽ وڏن ماڻهن سان اٺ ويهہ
ڇاڪاڻ تہ آءٌ پنهنجي دوست جي شهر پهچڻ گهران ٿو. (ا ح ف 901)

۽ هو محمد کي مخاطب ٿيندي چوي ٿو:

اسان توهان جي حڪم تي مڪي جي راهہ ورتي آهي
نہ تہ اسان جي منزل توهان کان سواءِ ٻي ڪابہ نہ آهي. (اح ف 928)

اقبال هڪ دفعو چيو هو تہ غير مسلمان مسلمانن جي پنهنجي نبي لاءِ محبت جي گهرائي جو اندازو ئي نہ ٿا ڪري سگهن. انهي ڳالهہ جي حقيقت ڀلي ڪيئن بہ هجي پر اقبال جي شاعري مسلمانن توڙي غير مسلمانن ٻنهي لاءِ هڪ مثال آهي تہ ڪيئن نہ محمد ﷺ جي محبت هڪ ناميارين مسلمان مفڪر لاءِ اتساهہ جو ذريعو بڻجي سگهي ٿي.

اقبال دعويٰ ٿو ڪري تہ سندس شاعري قرآن جي چوگرد ڦري ٿي ۽ چوي ٿو تہ سندس شعرن ۾ جيڪڏهن ڪا ڳالهہ قرآن جي مطلب جي خلاف هجي تہ شال ڪيس حشر جي ڏينهن نبي جي قدمن کي چھڻ جي سعادت نصيب نہ ٿئي. (ر ب 168). انهي بيان مان خبر پوي ٿي تہ اقبال شاعر طور پنهنجي ڪردار کان واقف هو: هو پنهنجي شاعري کي قرآن جي تفسير طور ڪم آڻي رهيو هو. اقبال جي شاعري جي قرآن مرڪز هئڻ جا بہ ڪيترائي ثبوت ڏئي سگهجن ٿا. اقبال جي شعرن ۾ قرآن مان بيشمار حوالا ڏنل آهن. ڪيترين صورتن ۾ جدا جدا لفظ يا فقرا- ۽ ڪٿي ڪٿي تہ مڪمل جملا- لفظ بلفظ آندا ويا آهن. قرآن سورت البقره آيت 138 ۾ مسلمانن کي هدايت ٿو ڪري تہ "خدا جي رنگ ۾ رنگجي وڃو"[1]. اها صبغتہ الله جي لفظن سان شروع ٿئي ٿي. خدا جو رنگ

[1] هتي ليکڪ کان ڀل ٿي آهي جو هو اقبال جي سٽ کي قران جي لفظن جو هوبهو ترجمو سمجهي ويٺو آهي. (سنڌيڪار)

اختيار ڪريو جنهن کي وڏي رواني سان اقبال جي مصرع "قلب را از صبغة الله رنگ ده" ۾ شامل ڪيو ويو آهي. (اسرار خودي 62) پنهنجي دل کي خدا جي رنگ ۾ رنگي ڇڏيو. قرآن سورت آل عمران جي آيت 92 ۾ مسلمانن کي الله جي راهہ ۾ مالي قرباني ڪرڻ تي اڀاري ٿو. شروعاتي حصو "لن تنالو البر حتيٰ تنفقوا" توهان ايستائين نيڪي حاصل نہ ڪري سگهندا جيستائين توهان (پنهنجين پيارين شين مان) خرچ نہ ڪريو. اقبال جي هڪ فارسي شعر جو پورو مصرعو آهي. (جاويد نامہ 668) ڪيترن ئي فارسي ۽ اردو شعرن ۾ قرآني آيتن جو پورو يا لڳ ڀڳ پورو ترجمو يا تشريح سمايل آهي. مثال طور "ماز نعمت اُو اخوان شديم" اسين سندس رحمت سان ئي ڀائر ٿياسين. قرآن جي سورت آل عمران آيت 103 فاصبحتم بنعمته اخواناً جو ترجمو آهي (۽ توهان خدا جي رحمت سان ڀائر ٿي ويا) اقبال ڪڏهن ڪڏهن قرآن جي لفظن يا اظهار کي پنهنجو بڻائيندي انهن کي وزن جي موافق ڪرڻ لاءِ انهن جي لفظن يا جوڙجڪ ۾ ٿوري ڦير ڦار ڪري ٿو.

اقبال جي شاعري ۾ قرآن مان بيشمار اقتباس اقبال جي ٻوليءَ تي قرآن جو اثر ظاهر ڪن ٿا. قرآن اقبال جي نظر ۾ نہ فقط اسلام جي سڀ کان وڏي سند (Authority) آهي پر انهي ۾ مسلم نشاة ثانيہ آڻڻ لاءِ گهربل رهنمائي پڻ موجود آهي. مسلمان سماج سڌارڪ ۽ ترڪي جو وزيراعظم سعيد حليم پاشا جاويد نامي ۾ مسلمانن کي دعوت ڏئي ٿو تہ "قرآن ڏانهن رخ ڪريو ۽ انهي کان هدايت وٺو." هو چوي ٿو تہ انهي جي آيتن ۾ هڪ سؤ نيون دنيائون سمايل آهن. هو وڌيڪ چوي ٿو تہ قرآن پراڻي دنيا جي جاءِ تي نئين دنيا آڻڻ ۾ مسلمانن جي مدد ڪندو. (جاويد نامہ 654) ساڳئي ڪتاب ۾ هڪ ٻيو جديد مسلمان مفڪر جمال الدين افغاني قرآني دنيا جي چئن بنيادي تصورن (محڪمات) جو تفصيل پيش ڪري ٿو (جاويد نامہ 63- 656). آدم جي نيابت (الله جو نائب يا خليفو هئڻ واري حيثيت) خدائي حڪمراني، زمين تي خدا جي مالڪي ۽ ڏاهپ هڪ وڏي چڱائي جي حيثيت ۾. اختصار جي مدنظر فقط اهو بيان ڪري ڇڏجي تہ اهي تصور ويندي اهي جن لفظن ۾ ادا ڪيا ويا آهن اهي بہ قرآن مان ورتل آهن جن مان اقبال جو اهو يقين ظاهر ٿئي ٿو تہ مسلمان امت جي نشاة ثانيہ جي پروگرام جو بنياد قرآن تي هئڻ گهرجي.

اقبال پاران قرآني فڪر جو تفسير شايد سڀ کان دلچسپ ڳالھ آهي. اقبال پاران قرآن کي پنهنجين تصنيفن ۾ ڪم آڻڻ واري موضوع سميت هي موضوع بہ تفصيلي اڀياس جي تقاضا ڪري ٿو. اسين هتي فقط چند ڳالهيون بيان ڪنداسين. اقبال قرآن جو هڪ تفسير لکڻ جي رٿا ٺاهي هئي.

هو جيتوڻيڪ انهي رٿا کي عملي جامو نہ پهرائي سگهيو پر اسان کي سندس ڪتابن ۾ خاص طور شاعري مان اهڙا اشارا ملن ٿا تہ اهو ڪم ڪهڙي انداز ۾ هلي ها. لڳي ٿو تہ اقبال روايتي انداز ۾ ڪو ڪم ڪرڻ جو ارادو نہ ڪيو هو جنهن ۾ هڪ هڪ آيت جي گرامر، عقائد ۽ فقھ جي لحاظ کان تشريح هجي ها. پر هن هڪ اهڙو ڪتاب لکڻ ٿي گهريو جيڪو قرآن جي متحرڪ ماهيت پيش ڪري ها ۽ انهي ۾ خاص طور قرآن مان سکيل سبقن جي عملي رخن کي منظر تي آندو وڃي ها. انهي انداز جو هڪ بهترين مثال رموز بيخودي جي پڇاڙي وارن حصن ۾ ڏسڻ ۾ اچي ٿو. جتي اقبال قرآن جي سورت الاخلاص جو تفسير پيش ڪندي ڪتاب جي مواد جو خلاصو ڏئي ٿو. (ر ب 65 — 156) هن سورت ۾ فقط چار آيتون آهن.

چئہ هو - الله - هڪ آهي.
الله بي نياز آهي.
هن ڪنهن کي ڄڻيو آهي نہ هو ڪنهن مان ڄائو آهي.
نہ ئي ڪير هن جو ثاني آهي.

اقبال راءِ ڏئي ٿو تہ مسلمانن کي بہ خدا وانگر- جيڪو هڪ آهي- هڪ متحد امت ٿيڻ گهرجي ۽ اهو تہ مسلمانن کي بہ خدا وانگر- جيڪو پنهنجي وجود لاءِ ٻئي ڪنهن تي دارومدار نہ ٿو رکي- پاڻ تي انحصار ڪرڻ گهرجي ۽ ٻين جي بخشش تي گذارو ڪرڻ بجاءِ پنهنجين صلاحيتن کان ڪم وٺڻ گهرجي ۽ پڻ مسلمانن کي خدا وانگر- جيڪو نہ ڄڻي ٿو نہ ڪنهن مان ڄائو آهي- پنهنجي سڃاڻپ جي بنياد طور حسب نسب کي رد ڪري ڇڏڻ گهرجي ڇاڪاڻ تہ بنيادي ۽ اصلي سڃاڻپ نسلي ۽ قبيلائي نہ پر مذهبي آهي ۽ اهو تہ مسلمانن کي خدا وانگر- جنهن جو ڪو ثاني نہ آهي- دنيا جي قومن ۾ بي مثال ٿيڻ گهرجي. رموز بيخودي جي انهن حصن ۾ ڪجھ بهترين سٽون شامل آهن پر بدقسمتي سان ترجمي ۾ انهن جو زور ختم ٿي وڃي ٿو. هتي انهن مان ڪجھ جو

ترجمو پيش ڪجي ٿو: وحدانيت کي ظاهري شڪل ڏيندي هڪ ٿي وڃو(ص 157). تون ڪيستائين محفل جي چراغ کي ڦيرا ڏيندو رهندين؟ توکي جيڪڏهن دل آهي تہ پاڻ کي پنهنجي باھ ۾ ساڙي ڇڏ. (ص 161) (خدا سان) محبت جو تعلق حسب نسب واري تعلق کان وڌيڪ مضبوط آهي. (ص 163) توهان کي پنهنجا تعلق انهي سان مضبوط ڪرڻ گهرجن جن جو ڪو ثاني نہ آهي جئين توهان بہ قومن ۾ بيمثال ٿي سگهو. (ص 164)

شايد تہ رومي ۽ چند ٻين کي ڇڏي ٻئي ڪنهن مسلمان شاعر اقبال وانگر پنهنجي شاعري جو بنياد قرآن تي نہ رکيو آهي.

VIII. مشرق ۽ مغرب

اقبال مغرب جو لفظ عام طور جديد مغربي دنيا ۽ خاص طور يورپ ۽ انهي جي تهذيب لاءِ ڪم آندو آهي. پر هن انهي کي ڪڏهن ڪڏهن بينڪي يورپ جي هڪ يا وڌيڪ جهڙوڪ انگليند، فرانس ۽ اٽليءَ جهڙن ملڪن لاءِ ڪم آندو آهي. مشرق مان سندس مطلب ايشيا ۽ ان جي تهذيب- خاص طور هندستاني برصغير ۽ اسلامي دنيا آهن جيتوڻيڪ هو انهي کي اڪثر ڪري فقط اسلامي دنيا لاءِ ڪم آڻي ٿو. اقبال مشرق ۽ مغرب جو گهڻو ڪري ڀيٽ طور گڏ ذڪر ڪري ٿو. ڪڏهن هڪ کي گهٽ ڪري ٻئي جي تعريف ڪري ٿو پر ڪڏهن ڪڏهن ٻنهي تي تنقيد ڪري ٿو. ڏيان گيان ڪندڙ مشرق روح جي دنيا ۾ گم ٿي ويو آهي ۽ زندگي ۽ مادي ڏانهن ناڪاري رويو رکي ٿو. جنهن جي سبب حقيقي زندگي ۾ واقع ٿيندڙ تبديلين جو موثر توڙ ڪرڻ ۽ مادي ڪاميابي حاصل ڪرڻ ۾ ناڪام رهي ٿو. ٻئي طرف وري عمل مائل مغرب تبديلي جي ضرورتن کان واقف آهي ۽ پاڻ کي تبديل ٿيندڙ مادي ماحول جي ضرورتن مطابق ڪندو وڃي ٿو. پر انهي پاران روح جي آواز کي نظر انداز ڪرڻ سبب انهي جي روحاني واڌ ويجھ بيهجي وئي آهي. اهڙي طرح مشرق ۽ مغرب ٻئي اهم ڳالهين ۾ ناڪام ٿي ويا آهن. مشرق وٽ حرڪت نہ آهي ۽ مغرب وٽ اونهائي نہ آهي:

بهت ديڪڳ هيڻ ۾ نڳ مشرق و مغرب ڪڳ ميخانڳ
يهاڻ ساقي نهيڻ پيدا، وهاڻ بڳ ذوق هڳ صهبا.

غلاماڻي ذهنيت رکندڙ مشرق فکر ۽ عمل جي نهايت پراڻن رستن تي هلندو ٿو رهي. اهو اجا پراڻن بتن جي پوڄا ڪري رهيو آهي. اولهہ جيتوڻيڪ پراڻا بت ڀڃي ڇڏيا آهن پر انهن جي جاءِ تي نوان آڏي ڇڏيا اٿائين. اقبال جاويد نامہ ۾ ٻُڌ جي واتان چورائي ٿو:

مغرب جي ڏاهپ هجي يا مشرقي فلسفو
ٻئي بت خانا آهن- بتن کي ڦيرا ڏيڻ بيڪار آهي. (جاويد نامو 634)

اقبال جيتوڻيڪ مشرق ۽ مغرب ٻنهي تي تنقيدون ڪيون آهن پر هن جي مغرب تي تنقيد وڌيڪ اڻموٽ آهي. مشرق خراب حالت ۾ آهي پر مغرب جي حالت بدتر آهي (ز ع 42). اقبال جديد مغربي ثقافت جي بنياد ڪجهہ اهم مفروضن جو فڪري طور مخالف آهي. هو سياست کي مذهب ۽ اخلاقيات کان ڌار ڪرڻ کي ناپسند ٿو ڪري ڇاڪاڻ تہ سندس خيال ۾ ائين ڪرڻ سان مغرب جاڻ ۽ اتساه جي هڪ مضبوط ذريعي کان محروم ٿي ويو آهي. جدا هو دين سياست سڀ توره جاتي هڳ چنگيزي (ب ج 332) اقبال خضرراه نالي هڪ ڊگهي نظم ۾ مغرب جي قوميتي ۽ نسلي نظرين ۽ پڻ عيسائيت جي بي ضمير مغربي طاقتن سان سازباز تي شديد تنقيد ڪئي آهي:

نسل، قوميت، ڪليسا، سلطنت، تهذيب، رنگ
خواجگي نگ خوب چُن چُن ڪڳ بنائڳ مُسڪرات (بانگ درا 262)

اقبال ساڳئي نظم ۾ چوي ٿو تہ مغربي جمهوريت روپ مٽائي آيل قيصريت آهي ۽ اولهہ جي قانون ساز ادارن تي سرمائيدارن جو ڪنٽرول آهي. (بانگ درا 261) سرمائيداري ۽ ڪميونزم جي وچ ۾ انسانيت پيسجي رهي آهي (جاويد نامہ 653) يورپ جي نام نهاد جمهوريت جي بين الاقوامي طور هلت چلت اٽلي جي فاشزم وانگر ئي بي ضمير آهي. هڪ نظم ۾ جڏهن يورپ جا حڪمران مسوليني تي سندس شهنشاهيت جي سبب جُهلون ڪن ٿا تہ هو انهن جي منهن تي اها ڳالهہ ڦهڪائي ٿو ڏئي تہ انهيءَ معاملي ۾ سندن پنهنجو رڪارڊ بہ ڪو بهتر نہ آهي. (ض ڪ 2- 611). اقبال مغرب تي انهي ڪري تنقيدون ڪيون آهن تہ هن مسلمان دنيا جي وحدت کي ختم ڪري ڇڏيو ۽ پهرئين جنگ عظيم کان پوءِ مسلمانن سان ناانصافي ۽ اره زورائي واري هلت ڪئي.

اقبال مغربي علم جو ناقد هو جنهن جو بنياد سندس مطابق فقط حواسي ادراڪ (Sense perception) تي هو ۽ انهي ٻين ذريعن مان حاصل ڪيل علم جي صداقت کان بہ انڪار ٿي ڪيو.

جديد علم سڀ کان وڏي رڪاوٽ آهي.
بتن جو پوڄاري، بت ٺاهيندڙ ۽ بت وڪرو ڪندڙ.
سندس پير حواسن ذريعي حاصل ٿيندڙ علم جي قيد خاني ۾ ٻڌل آهن.
انهي حواس جي حد کان اڳتي ٽپ ڏنو ئي نہ آهي.

مغربي علم جيتوڻيڪ پنهنجي فڪري چمڪ سان دنيا کي حيرت ۾ وجهي ڇڏيو آهي پر انهيءَ ۾ روح واري گرمائش ۽ قرب جي ڪوٽ آهي.

برانه مان ذرا آزماڪڳ ديک اسڳ
فرنگ دل ڪي خرابي، خرد ڪي معموري (بال جبريل 335)

اقبال کي اها پڪ هئي تہ مغربي تهذيب ۾ فطري طور شامل تضاد سندس بقا کي خطري ۾ وجهي ڇڏيندا. هينيون سٽون هڪ اهڙي نظم مان ڪنيل آهن جيڪو هن انگلينڊ ۾ رهڻ دوران لکيو هو:

تمهاري تهذيب اپنڳ خنجر سڳ آپ هي خودڪشي ڪرڳ گي
جو شاخ نازڪ په آشيانه بنڳ گا ناپائدار هوگا (بانگ درا 141)

اقبال پاران مغرب تي تنقيد جا ڪنهن حد تائين کي عملي ويچار هئا. سن 1857ع جي شڪست کان پوءِ جڏهن انگريزن مسلمانن کي اقتدار جي مسند تان لاهي هندستان تي رسمي طور بہ قبضو ڪري ورتو تہ مسلمانن جي اڪثريت پنهنجن سوچن جو رخ پاڻ طرف ڪري ڇڏيو ۽ هنن پنهنجو وڏو فرض اهو سمجهي ورتو تہ هو پنهنجي مذهبي روايت جي حفاظت ڪن ۽ غالب يورپي ثقافت سان تعلق ختم ڪري ڇڏين. انهي وڏي گروهہ اهو محسوس ٿي ڪيو تہ مغرب وٽ مسلمانن کي ڏيڻ لاءِ ڪابہ هاڪاري يا ڪارائتي شي نہ هئي. مسلمانن جو هڪ ٻيو گروپ جيڪو شروعات ۾ ننڍو هو پر وقت گذرڻ سان گڏوگڏ انهي جي طاقت ۽ تعداد ۾ اضافو ٿيندو ويو، انهي يورپ کي پنهنجو آدرش ڪري ورتو ۽ مغربي ٿيڻ جي ڪوشش ڪئي. اهو هڪ غلامانا لاڙو هو جيڪو اقبال

مطابق احساس ڪمتري مان پيدا ٿيو هو. اقبال انهن ٻنهي گروهن کي تاڪيد ڪيو ته ضرورت هن ڳالهه جي آهي ته يورپ جي ڪارآمد ڳالهين کي بيڪار ڳالهين کان ڌار ڪيو وڃي. هن پنهنجو مثال ڏنو ته هو علم جي تلاش ۾ يورپ ويو ۽ اتان مالا مال ٿي موٽيو پر پاڻ کي يورپ جي دام ۾ ڦاسڻ به نه ڏنائين. (هيٺئين رباعي جي چوٿين سٽ ۾ نمرود ۽ ابراهيم واري واقعي ڏانهن اشارو آهي جنهن جو حوالو اڳيئي اچي چڪو آهي).

آءٌ جديد علم جي منڊ مان نڪري آيس
مون دام پيچي ڇڏيو ۽ چوڳو پاڻ سان کڻي ويس
خدا کي خبر آهي ته آءٌ ابراهيم وانگر
کهڙي نه بي پرواهي سان انهي باهه تي ويهي رهيس (ا ح ف 934)

پر اقبال پاران مغرب تي شديد تنقيدن باوجود هو انهي جي ڪيترين ئي ڳالهين جو وڏو مداح هو. هن پاڻ مغرب جي علم جي چشمن مان پُر پيالا پيتا هئا ۽ هو يورپ ۾ پنهنجي قيام بابت وڏي اڪير سان ڳالهيون ڪندو هو. هن پنهنجي نثر توڙي نظم ۾ ممتاز مغربي شخصيتن جي وڏي واکاڻ ڪئي آهي. سرٿامس آرنلڊ لاهور ۾ سندس استاد ۽ يورپ ۾ سندس قيام دوران سندس رهنما اهڙين شخصيتن مان هڪ آهي. اقبال جي راءِ هئي ته مغرب ڪنهن وقت ۾ مسلمان دنيا کان علم پرائي چڪو هو ۽ هاڻي مغرب کان علم پرائڻ جي واري مسلمانن جي هئي. اقبال جو هندستان توڙي ٻين ملڪن جي مسلمانن تي جيڪو اثر هو انهي جو وڏو سبب سندس اها صلاحيت هئي ته هو مشرق توڙي مغرب جي علمي روايتن کي تخليقي طور پنهنجين لکڻين ۾ کم آڻي سگهندو هو.

IX. پڇاڙي

اقبال شاعر طور پنهنجي امتيازي حيثيت کان واقف هو. زبور عجم جو هڪ شعر هن ريت آهي:

پراڻو گيت ڳائيندڙ هڪ قُمري منهنجي فرياد ٻڌي ورتي ۽ چيائين
باغ ۾ گذريل ڏينهن جو گيت ڪنهن به اهڙي انداز ۾ نه ڳايو آهي.

اقبال جي فقط موضوعن جي رنگا رنگا ۽ تنوع ئي ڪيس نه فقط اردو ۽ فارسي شاعري پر درحقيقت سموري اسلامي شعري روايت جي تاريخ ۾ اعزاز جو مقام ڏئي ڇڏيندي. ائين به چئي سگهجي ٿو ته اقبال شاعري جي ذريعي کي جنهن نموني ڪتب آندو آهي ان جا مثال دنيا جي ادبي تاريخ ۾ بلڪل ٿورا ليندا. هو شاعري کي فقط احساسن جي اظهار لاءِ نه پر مابعدالطبعياتي، سياسي ۽ اقتصادي مسئلن تي بحث لاءِ پڻ ڪم آڻي ٿو. انهيءَ سان گڏوگڏ هن شاعري ۾ ثقافتي ۽ فني مسئلن تي راءِ ڏني آهي. انسان جي وجودياتي حالت تي سوچ ويچار ڪئي آهي ۽ سڀ کان وڏي ڳالهه ته شاعري کي سڀ شي تي حاوي اخلاقي تصور جي مطابق انفرادي ۽ اجتماعي زندگي ۾ ڪردار ادا ڪرڻ لاءِ پڻ ڪم آندو آهي. عزيز احمد جهڙي فاضل ۽ داناء جو رايو آهي ته وچئين دور ۾ ڊانٽي ۽ جديد دور ۾ گوئٽي ئي فقط اهڙا شاعر آهن جن جي ڪم جي عالمي فڪر جي امتزاج جي لحاظ کان اقبال سان ڀيٽ ڪري سگهجي ٿي. عزيز احمد چوي ٿو: ”منهنجي ڄاڻ مطابق اهڙو ڪو شاعر نه آهي جنهن پنهنجي قوم جي مستقبل تي ايترو گهرو ۽ پائيدار اثر وڌو هجي.“ (نئي تشڪيل صفحه 7).

♣

باب ٽيون

شاعراڻو فن

ميٿيو آرنلڊ شاعري جي وصف اها ڏني آهي تہ اها زندگي تي تنقيد آهي. اهو چوڻ بہ ساڳئي طرح صحيح ٿيندو تہ زندگي شاعري تي تنقيد آهي(ب خ 49) اقبال جا اهي لفظ شاعري بابت سندس سوچ ۽ عمل جو تت آهن. اقبال فن براءِ فن جي نظريي کي رد ڪندي شاعري کي دنيا بابت ڏيان سان تيار ڪيل ۽ ان سان جذباتي وابستگي واري موقف جي اظهار لاءِ ڪم آندو. اقبال جيتوڻيڪ هڪ پيغام رکندڙ شاعر آهي پر سندس شاعري کي ڪنهن تنگ نظر سوچ مطابق علمي يا اخلاقي نہ ٿو چئي سگهجي. سندس فن، سندس فڪر هٿان يرغمال ٿي وڃڻ کان سواءِ انهي جي ڪم اچي ٿو ۽ فن جي حيثيت ۾ پنهنجي آزاداڻي خوبي برقرار رکي ٿو. اقبال جي شاعر طور فضيلت جو سبب بہ فن ۽ فڪر جو امتزاج آهي. انهيءَ مان حاصلات جي هڪ اهڙي سطح جو بہ پتو پوي ٿو جيڪا هن کان پوءِ هندستاني برصغير ۾- يا فارسي ڳالهائيندڙ دنيا ۾- ڪو بيو شاعر حاصل نہ ڪري سگهيو آهي. خوش قسمتي سان يا بدقسمتي سان اقبالياتي شاعراڻي روايت بابت نہ ٿو ڳالهائي سگهجي.

انهيءَ بابت ڪٽي حقيقت ڪهڙي بہ هجي پر اقبال جي شاعري جو امتيازي نشان اهو آهي تہ سندس شاعري جي مواد ۽ هيئت ۾ وڏي درجي جي هم آهنگي آهي. اسان جو اقبال جي شاعراڻي فن تي بحث بہ سندس شاعري جي موضوعن بابت بحث وانگر چونڊ رخن بابت ئي ٿيندو. اسين سندس شاعري جي ڪجهہ عام خصوصيتن تي نظر وجهنداسين ۽ هن شاعري جي مختلف ذيلي صنفن کي جنهن وڏي سوچ سان ڪم آندو آهي يا مختلف مقصدن ۽ موقعن لاءِ جيڪي جدا جدا وزن ڪم آندا آهن انهن جو جائزو وٺنداسين.

وري اقبال جي شاعري جي ڪجهہ خصوصيتن جي مڪمل طور پرک فقط اصلي فارسي ۽ اردو ٻولين ۾ ئي ٿي سگهي ٿي. اهڙين خصوصيتن ۾ اندروني قافيو، معنوي لحاظن کان متوازن اظهارن کي هڪٻئي جي سامهون بيهارڻ، موسيقيائي خصوصيت وارن لفظن جو استعمال ۽ تجنيس جا ڪجهہ قسم اچي وڃن ٿا.

I. ٻولي

اقبال جي مادري زبان تہ پنجابي هئي پر هن اردو، فارسي ۽ عربي ٻولين ۽ ادب جو گهرو مطالعو ڪيو هو. انهن زبانن جي ادبي روايتن تي سندس مهارت سندس ٻولي مان ظاهر ٿئي ٿي. اقبال پنهنجا شروعاتي نظم اردو ۾ لکيا هئا. انهن ۾ تمام سادي ٻولي ۾ ٻارن لاءِ لکيل ڪجهہ نظم شامل آهن. پر حقيقت اها آهي تہ اقبال جيڪو ڪجهہ لکيوآهي. اهو اعليٰ درجي جي اردو يا اعليٰ درجي جي فارسي ۾ لکيو آهي. سندس شاعري بلڪل شروعات ۾ ئي پنهنجي اها امتيازي خصوصيت حاصل ڪري ورتي هئي جنهن لاءِ عربي ۾ بهترين لفظ جلال يا فارسي ۾ شڪوه آهي. ٻنهي مان رعب، شان و شوڪت ۽ عظمت جو مطلب نڪري ٿو. اقبال پاران پنهنجي پختي سوچ جي اظهار لاءِ فارسي کي اختيار ڪرڻ سبب بہ انهي جلال يا شڪوه ۾ واڌارو ٿيو. ڇاڪاڻ تہ هاڻي هو اهڙي زبان جو ذخيرو آزادي سان ڪم آڻي سگهيو ٿي جنهن ۾ فارسي جا استاد صدين کان بهتري ۽ واڌ ويجهہ آڻي رهيا هئا. اقبال جي فارسي تي عربي جي ادبي نمونن جو بہ وڏو اثر آهي. ڇاڪاڻ تہ رومي، سعدي ۽ حافظ جهڙن شاعرن بہ بار بار ۽ وڏي رواني سان عربي فقرا ۽ جملا پنهنجي ڪلام ۾ ڪم آندا آهن. اقبال پاران عربي جي پنهنجي مطالعي بہ سندس شاعري ۾ عربي اثر کي سگهارو ڪيو آهي. تنهنڪري خاص طور اردو يا فارسي جي عام پڙهندڙ لاءِ سندس زبان سمجهڻ ڏکيو ڪم آهي. اها حقيقت آهي تہ هندستاني برصغير ۾ خاص طور عربي ۽ فارسي زبانن جي معلومات ۾ زوال اچڻ کان پوءِ اقبال جي شاعري جي وڏي حصي کي سمجهي سگهندڙ ماڻهن جو انگ روز بروز گهٽبو پيو وڃي.

ڪجهہ ماڻهو ائين سمجهي سگهن ٿا تہ اسان جنهن ڳالهہ کي اقبال جي شاعري جو جلال يا شڪوه ڪوٺيو آهي انهي جو سبب شايد سندس پاران نمائشي ۽ گونجدار لفظن ۽ اظهارن جو استعمال هجي. حقيقت ۾ اها ڳالهہ نہ آهي. اقبال جو لفظ پندار حقيقت ۾ هڪ ذريعي جو ڪم ڏئي ٿو. هن زندگي ۽ حقيقت کي جيئن سمجهيو آهي هو انهي جي اظهار لاءِ پنهنجي لفظ پندار کي ڪم آڻي ٿو. مثال طور سندس رايو آهي تہ وجود جي خصوصيت اها آهي تہ اهو سدائين تبديلي ۽ حرڪت ۾

رهندو آهي. سمورو عالم حرڪت ۾ آهي- ستارا، چنڊ ۽ سج خلا ۾ هلي رهيا آهن- پر هن جي نظر فقط تبديلي ۽ حرڪت واري حقيقت تي نہ ٿي پوي. پر انهي حقيقت ۾ ڪيس اها معنيٰ نظر اچي ٿي تہ آسماني جسم انهي ڪري حرڪت ۾ آهن جو اهي وڏي سچائي سان هڪ مقصد ۽ منزل جي ڳولها ۾ آهن. اقبال انساني تاريخ، انساني سماج توڙي انفرادي طور هر فرد ۾ ساڳئي تبديلي ڳولهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. پر هو هڪ قدم اڳتي وڌائي ٿو. هو انسانن کي ڪائنات ۾ رکڻ تي مطمئن نہ ٿيندي ڪائنات کي انسانن ۾ سمائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو.

انهي لاءِ جو بنيادي حقيقت خود انسان آهي. خدا آدم جي تخليق انهي لاءِ ڪئي هئي جيئن اهو سموري ڪائنات تي حڪم هلائي. ٻي سموري موجودات جي حيثيت ثانوي آهي. انسان ئي دنيا جو بندوبست ڪري ٿو، انهي مان فائدو وٺي ٿو ۽ ان کي ڪا قدروقيمت ڏئي ٿو. تنهنڪري اصولي طور انسان ڪائنات ڪان مٿاهون آهي. تنهنڪري انسان جي ڪتا ڪنهن اهڙي وجود جي ڪتا بنجي پوي ٿي جيڪو حيثيت ۽ اهميت جي لحاظ کان خدا کان پوءِ ٻئي نمبر تي آهي. هو اهڙو وجود آهي جنهن کي اقبال خدا جو شريڪ ڪار ڪوني ٿو (پ م 198).

اقبال پاران پنهنجي شاعري کي اهڙو رزميہ ماحول ڏيڻ کان پوءِ سندس ٻولي اهڙي قوت جي تقاضا ڪري ٿي جيڪا مستند هئڻ سان گڏوگڏ فطري پڻ هجي. حرڪت جي بنيادي خيال کي جاري رکندي اهو ٻڌائيندو هلجي تہ اقبال حرڪت کي بيان ڪندي پنهنجي بهترين انداز ۾ نظر اچي ٿو. پوءِ اها حرڪت طبعي هجي يا استعاري طور ڪم آندل هجي. ساقي نامہ ۾ هينئن ڪجهہ سٽن ۾ جابلو ندي جي خوشي پريل حرڪت جو بيان آهي:

وہ جُوئڳ ڪهستاں اچڪتي هوئي
اٹڪتي لچڪتي سرڪتي هوئي
اچلتي ڦسلتي سنبهلتي هوئي
بڑڳ پيچ کاڪر نڪلتي هوئي. (بال جبريل 445)

هينيون فارسي بيت ڏهن فعلن تي مشتمل آهي. هر مصرعي ۾ پنج فعل آهن. انهي ۾ خودي جي رنگارنگ سرگرمي جي ڏاڍي جاندار تصوير پيش ڪيل آهي.

خيــزد، انگيـــزد، پـــرد، تابـــد، رمـــد،
ســوزد، افـــروزد، ڪشـــد، ميـــرد، دمـــد.

اها اٿي ٿي، اٿاري ٿي، اڏامي ٿي، روشن ٿئي ٿي، ڊوڙي ٿي،
اها ٻري ٿي، روشن ڪري ٿي، ماري ٿي، مري ٿي، جوان ٿئي ٿي.

ڪم آندل فعلن جي مڪمل صوتي تناسب مان پيدا ٿيندڙ هم آهنگ تاثر کي ترجمي ۾ منتقل ڪرڻ ناممڪن آهي. شعر مان اقبال جي انهي صلاحيت جو بہ اظهار ٿئي ٿو تہ هو مجرد نظرين کي ٺوس ۽ محسوس لفظن ۾ بيان ڪري سگهي ٿو.

اقبال جيئن حرڪت جو بيان ڏيڻ ۾ ماهر آهي ساڳئي طرح هو حرڪت جي غير موجودگي کي بيان ڪرڻ ۾ بہ ماهر آهي. سندس پاران مناسب لفظن جو استعمال وري بہ گهربل اثر پيدا ڪري ٿو. پر اقبال وٽ حرڪت جي غير موجودگي جو لازمي مطلب جوش ۽ جذبي کان خالي جمود نہ آهي. اها يا تہ پرسڪون خاموشي (هوش و حواس خطا ڪندڙ اجائي هن وٺ جي برعڪس) يا پائيداري ۽ ابديت (ناپائيداري ۽ فنا جي برعڪس) ظاهر ڪري ٿي. ٻنهي مطلبن ۾ حرڪت جي غير موجودگي کي مسجد قرطبہ جي شروعاتي سٽن ۾ ڏاڍي عمدگي سان بيان ڪيو ويو آهي. جنهن ۾ گهڻ پدي اسمن جون لڙهيون هڪ طرف ماٺ ۽ ٻئي طرف وقت جي تسلسل جو تاثر پيدا ڪن ٿيون. انهن سٽن جي آهستي ۽ توريل تڪيل حرڪت مٿي حوالو ڏنل خودي بابت شعر جي تڪڙي حرڪت سان پيٺ ڏانهن توجہ ڇڪرائي ٿي.

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حيات و ممات
سلسلۂ روز و شب تار حرير دو رنگ
جس سڳ بناتي هڳ ذات اپني قبائڳ صفات
سلسلۂ روز و شب ساز ازل ڪي فُغاں
جس سڳ دڪاتي هڳ ذات زير و بم ممڪنات
تجهه ڪو پرکتا هڳ يه مجهه ڪو پرکتا هڳ يه
سلسلۂ روز و شب صيرفي ڪائنات
تو هو اگر ڪم عيار م هوں اگر ڪم عيار

موت هڳ تيري برات، موت هڳ ميري برات (با جبريل 385)

اقبال ڪيترائي نوان ۽ اثرائتا لفظ ۽ فقرا ناهيا آهن. هو ضرب ڪليم جي پڙهندڙن کي ڪتاب جي شروع ۾ مخاطب ٿيندي چوي ٿو ته آرام پسند ۽ سولائي ڳولهيندڙ انداز نه پر فقط پڪو ارادو ۽ پختو عمل ئي زندگي جي سخت چيلينجن کي منهن ڏينهن جي قابل بڻائيندو. اقبال چوي ٿو ته فطرت جل ترنگ نه پر لهو ترنگ آهي. جل ترنگ پاڻي سان ڀريل پيالن تي ٻڌل هڪ موسيقيائي اوزار آهي جنهن جي ڪنارن کي پاڻ ۾ ٽڪرائڻ سان سُر نڪرندا آهن. جل معنيٰ پاڻي، لهو معنيٰ رت. فطرت جيڪڏهن جل ترنگ بجاء لهو ترنگ (اقبال جو ناهيل فقرو) آهي ته انهي جو مطلب ٿيو ته اها اهڙو موسيقيائي اوزار آهي جنهن ۾ پاڻي بجاءِ رت سان ڀريل پيالا آهن ۽ اهڙي اوزار کي وڄائڻ لاءِ به همت ۽ عزم گهربل هوندو. ٻي جاءِ تي اقبال لامذهبي مغربي ثقافت ۾ ڪارل مارڪس جي اهميت بابت ڳالهائيندي قرآن جي سورت الاعراف جي آيت 143 ڏانهن اشارو ڪندي ڪيس وه ڪليم بگ تجلي وه مسيح بگ صليب (اح ا 650) ڪوني ٿو. (مٿئين آيت ۾ آهي ته حضرت موسيٰ پاران الله کي ڏسڻ جي خواهش تي الله جبل سينا تي تجلي ڏيکاري.)

اقبال گهڻو ڪري اسلامي فني اصطلاح ڪتب آڻيندي انهن کي پنهنجي شاعراڻين ضرورتن مطابق ڪندو وڃي ٿو. ام الڪتاب جي اصطلاح جي لفظي معنيٰ آهي ڪتاب جي ماء. اهو قرآن ۾ ٻن معنائن ۾ ڪم آيل آهي هڪ لوح محفوظ جي معنيٰ ۾ جيڪو تمام معلومات جو ذخيرو آهي. ۽ الله وٽ محفوظ آهي. الرعد 39 ۽ الزخرف 4 ۽ ٻي قرآن جي بنيادي آيتن جي معنيٰ ۾ (آل عمران 7). اقبال علم جي عشق سان ڀيٽ ڪندي ۽ عشق کي اوليت ڏيندي چوي ٿو: علم هڳ ابن الڪتاب عشق هڳ ام الڪتاب (ض ڪ 483) ابن الڪتاب اقبال جو ناهيل اصطلاح آهي جيڪو ام اللڪتاب سان ڏاڍو سهڻو جوڙ ناهي ٿو. اثناعشري شيعن جو عقيدو آهي ته خدا طرفان مقرر ٻارنهن امامن مان آخري زنده آهي پر غيبت ۾ آهي. غيبت جا ٻه درجا آهن. صغريٰ ۽ ڪبريٰ. شروع ۾ امام بابت سمجهيو پئي ويو ته هو ٿوري وقت لاءِ لڪي ويو آهي (874ع ۾) جنهن جي پڄاڻي تي اميد ڪئي پئي وئي ته هو ظاهر ٿيندو. انهي عارضي موجودگي کي غيبت صغريٰ چيو وڃي ٿو پر امام جيئن ته انهي وقت جي پڄاڻي تي به ظاهر نه ٿيو تنهنڪري سمجهيو ويو ته هو

وڏي وقت لاءِ لڪي ويو آهي. انهي وقت کي غيبت ڪبريٰ چيو وڃي ٿو جيڪو اجا تائين جاري آهي. هندستاني سماج سڌارڪ سر سيد احمد خان جي پوٽي سر راس مسعود بابت مرثيي ۾ اقبال زندگي ۽ موت جي مظهرن بابت ويچار ڪندي پڇي ٿو ته موت غيبت صغري آهي يا فنا آهي. (ا ح ا 667) وري ٻيو مثال ونو خبر ۽ نظر ٻه فني اصطلاح آهن. خبر تاريخي بيان لاءِ ڪم اچي ٿو جنهن جو خاص اشارو اسلامي علم جي ان ذخيري ڏانهن آهي جيڪو راوين جي هڪ سلسلي ذريعي زمانن کان روايت ٿيندو پيو اچي. پر انهي لفظ ۾ ڪڏهن ڪڏهن ٿوڪ وارو مطلب شامل ٿي ويندو آهي جنهن جي صداقت جو دارومدار روايت جي سلسلي ۾ شامل خطا ڪري سگهندڙ فردن تي هوندو آهي. صوفي خبر کي نظر جي ابتڙ ليکين ٿا جنهن جو مطلب سڌو سنئون ۽ بغير واسطي جي ادراڪ يا خاص بصيرت ۽ پڻ ڪامل مرشد جي نظر هوندو آهي جيڪا مريد کي هڪ سو ڪتابن کان وڌيڪ سکيا ڏئي ڇڏيندي آهي. انهي پس منظر مان اها ڳالهه سمجهه ۾ اچي ويندي ته اقبال جڏهن هنن لفظن سان موجوده دور جي مسلمانن سان مخاطب آهي ته سندس مطلب ڪهڙو آهي.

خرد ڪي پاس خبر ڪڳ سوا ڪچ بهي نهيڻ
ترا علاج نظر ڪڳ سوا ڪچ بهي نهيڻ

اقبال جي ٻوليءَ ۾ شامل تلميحون ۽ ڪنايا ان کي عام پڙهندڙ لاءِ چڱو خاصو ڏکيو پر ڏيرج واري عالم لاءِ تمام ڦلدائڪ ڪري ٿا ڇڏين. ايران جي ملڪ الشعراء محمد تقي باهر (1951- 1886) مطابق اقبال هڪ هزار ورهين تي ٻڌل اسلامي ثقافتي ورثي جو مالڪ آهي. انهي ورثي کي اقبال جي شاعري ۾ تلميح ۽ ڪنايي جي صنعتن جي ذريعي سگهارو فني اظهار ملي ٿو. مثال طور هيٺين شعر تي غور ڪريو:

نه سليقه تجهه ۾ ڪليم ڪا نه قرينه مجهه ۾ خليل ڪا
۾ هلاڪ جا دوئگڳ سامري تو قتيل شيوه آزري. (بانگ درا 252)

موسيٰ ۽ ابراهيم توحيد ڏانهن اشارو ڪن ٿا جڏهن ته سامري (جنهن قرآن جي سورت الفرقان آيت 8-85 مطابق موسيٰ جي غير موجودگي ۾ اسرائيلين کي عبادت لاءِ گابو ناهي ڏنو) ۽ آزر ابراهيم جو پيءُ (قرآن جي سورت الانعام آيت 74 مطابق بت ناهيندڙ) شرڪ ڏانهن اشارو ڪن ٿا. اقبال چوي ٿو ته نه هو پاڻ نه ئي سندس مخاطب سچا

توحيد پرست آهن (مطلب اهو آهي ته تمام ٿورا مسلمان سچا توحيد پرست آهن) ۽ اهو ته مسلمان جيتوڻيڪ هڪ خدا ۾ ايمان جو اقرار ڪن ٿا پر انهن تي شرڪ جو جادو اثر ڪري ويو آهي ۽ انهن پنهنجا روح بت ٺاهيندڙن جي حوالي ڪري ڇڏيا آهن.

يا هينيون شعر ڏسو:

شين بابت علم اهو آهي ته: هن نالا سيکاريا.
اهوئي لٺ ۽ اهوئي چمڪندڙ هٿ آهي. (پ م 189)

پهرئين مصرعي ۾ قرآن جي سورت البقره آيت 31 مان اقتباس آهي. جنهن ۾ فرمايل آهي ته الله آدم کي سمورا نالا سيکاريا. اها آيت الله پاران آدم کي پنهنجو نائب مقرر ڪرڻ ۽ کيس سيني شين جا نالا سيکارڻ جي بيان ۾ آيل اهي. مفسرن مطابق ڪنهن شي جو نالو ٻڌائي سگهڻ جو مطلب آهي انهي تي طاقت حاصل هئڻ ۽ الله آدم کي سيني شين جا نالا سيکاري کيس سيني شين مٿان طاقت ڏئي ڇڏي. ٻين لفظن ۾ چئجي ته علم طاقت آهي. ٻئي مصرعي ۾ موسيٰ عليه السلام جي قرآن ۾ بيان ٿيل ٻن معجزن جو ذڪر آهي: موسيٰ جڏهن پنهنجي لٺ اڇلائي ته اها نانگ ٿي پئي (الاعراف 107) ۽ موسي جڏهن پنهنجي لباس مان پنهنجو هٿ ڪڍيو ته اهو چمڪندڙ ٿي پيو (الاعراف 108) الله موسيٰ کي اهي معجزا انهي ڪري ڏنا جيئن هو پنهنجي سخت مخالف فرعون کي منهن ڏئي سگهي. اقبال اهو چوڻ ٿو گهري ته علم موسيٰ وانگر معجزا ڏيکاري سگهي ٿو. انهي کي موسيٰ جي لٺ ۽ سندس چمڪندڙ هٿ جي طاقت آهي جنهن جي مدد سان هو جهالت جي فرعون کي شڪست ڏئي سگهي ٿو.

II. تخيل

اقبال جي تخيل جا سرچشما به مختلف قسمن جا آهن. سندس عڪسن (Imags) جو وڏو تعداد فطرت مان ڪنيل آهي جهڙوڪ ندي، نهر ۽ سمنڊ، آسمان، افق، سج لٿي ۽ سج اڀرڻ وقت آسمان تي ٿيندڙ روشني، جبل ۽ ماٿري، ٻني ۽ ٻرپٽ، ڪڪر ۽ ماڪ، سج، چنڊ ۽ ستارن جي روشني، باغ، بلبل ۽ گلاب، چيتو ۽ باز، ٽانڊاڻو، باهه، شعلو ۽ چڻنگ. اقبال روايتي فارسي ۽ اردو عشقيه شاعري جا به ڪيترائي روايتي عڪس ڪم آڻي ٿو: محبوبا جي وارن جون لڙڪندڙ ڇڳون، شراب ۽

ساقي، ميڻ بتي ۽ پروانو. عڪس جو هڪ ٻيو قسم اسلامي مذهبي ۽ ادبي سرچشمن ۽ خاص طور قرآن مان ورتل آهي. پر اقبال پلي ڪهڙي قسم جا به عڪس ڪم آڻي هو عام طور انهن کي نئين قالب ۾ آڻي انهن کي معنيٰ جو هڪ نئون رخ ڏئي ٿو. اقبال جي تخيل جي نواڻ به ڏاڍي اثر انگيز آهي. هتي هماليه مان هڪ بند پيش ڪجي ٿو:

ابر ڪڳ هاٿهوڻ ۾ رهوار هوا
ڪڳ واسطڳ
تازيانه دڳ ديا برق سر ڪوهسار
نڳ
اڳ هماله ڪوئي بازي گاه هڳ تو
بهي جسڳ
دست قدرت نڳ بنايا هڳ عناصر
ڪڳ ليڳ
هائڳ ڪيا فرطِ طرب ۾ جهومتا
جاتا هڳ ابر
فيل بڳ زنجير ڪي صورت اڙاجاتاهڳ ابر. (بانگ
درا 221)

انهن سٽن ۾ رزميه اسلوب ۾ ٿي عڪس ڪم آندل آهن. پهرين ٻن سٽن ۾ هڪ مڪمل تصوير ٺاهي وئي اهي. هوا تيز رفتار گهوڙو آهي، ڪڪر سوار آهن ۽ وڄ جو چمڪو سوار جي هٿ ۾ چهبڪ آهي. انهن کان پوءِ ايندڙ سٽون فطري عنصرن ۾ تمام وڏي ڪشمڪش کي پڙهندڙن جي ڏيان تي آڻين ٿيون. آخري ٻن سٽن ۾ شهر جي گهٽين ۾ ڊوڙندڙ آزاد هاٿي وارو منظر هندستان جي ماڻهن کي سولائي سان سمجهه ۾ اچي سگهي ٿو. ساڳئي نظم جي هڪ ٻئي بند ۾ هماليه جبل کي نظمن جي ڪتاب سان پيٽ ڏني وئي آهي جنهن جو شرعاتي شعر آسمان آهي ۽ انهي جي چوٽيءَ واري برف کي اعزاز جي دستار سان مشابهت ڏني وئي آهي جيڪا دنيا کي روشن ڪندڙ سج جي تاج تي کِلي رهي آهي. اهي به ڪا شي ياد ڏياريندڙ عڪس آهن. اهو چوڻ ته هماليه جبلن جو سلسلو شاعري جي هڪ اهڙي ڪتاب وانگر آهي جنهن جو پهريون شعر آسمان آهي مان اهو مطلب ٿو نڪري ته ٻيون چوٽيون (معنيٰ شاعري جي ڪتاب جا ٻيا شعر) اجا وڌيڪ اوچيون آهن. اهو مبالغي جو هڪ بهترين مثال آهي. ڪيترن ئي روايتي مسلمان سماجن ۾ ڪنهن ماڻهو جي دستاربندي جو مطلب ان کي عزت ڏيڻ يا صلاحيت

جي مجتا هوندو آهي. (مثال طور ورثي ۾ روحاني اختياري ملڻ وقت يا روايتي تعليمي اداري مان سند حاصل ڪرڻ تي رسمي تقريب ۾ دستار ملي سگھي ٿي) هماليہ جبلن جي چمڪندڙ سفيد- برف جي هئڻ سبب- عزت جي دستار سج جي چمڪندڙ تاج ڪي شرمائي ٿي ڇڏي. ٻين لفظن ۾ چئجي ته هماليہ جبل وڏي فخر سان سج جي حاڪميت ڪي چيلينج ٿو ڪري.

اقبال گھڻو ڪري پنهنجي خيال جي وضاحت هڪٻئي پٺيان ٽڪڙ ۾ ايندڙ مختلف عڪسن جي هڪ سلسلي جي ذريعي ڪري ٿو. اقبال جي شاعري ۾ اهڙن ڪيترن مثالن مان اسين فقط هڪ ڪٿنداسين. اسرار خودي ۾ اها وضاحت ڪندي ته خودي ڪيئن ڪماليت جي ڳولها ۾ حاصلات جي هڪ سطح ڪي قربان ٿي ڪري ڇڏي جيئن انهي ڪان وڏي سطح تي پهچي سگھي. ٻين ڪيترين شين سان گڏوگڏ ترڪستان جي علائقي ختن جي مشهور مشڪ نافي هرڻ، شيرين جي عاشق فرهاد واري فارسي حڪايت (جنهن شيرين ڪي ماڻڻ لاءِ جبلن مان واهي ڪوٽي هئي جنهن ۾ ڪير وهي سگھي)؛ تقدير جي قلم ۽ قرآن جي روايت مطابق ابراهيم پاران باهہ ۾ سڙڻ واري تڪليف جو ذڪر ڪيو آهي. پهرين سٽ ۾ انهيءَ مان مطلب خودي آهي:

اها هڪ گلاب جي لاءِ هڪ سو باغن جو خون ڪري ٿي،
۽ هڪ نغمي جي لاءِ هڪ سو آهون ڪري ٿي
اها هڪ آسمان تي هڪ سو چنڊ سجائي ٿي،
هڪ لفظ جي خاطر هڪ سو ڳالهيون ناهي ٿي.
اهڙي اسراف ۽ سنگدلي جو سبب
معنوي سونهن جي پيدائش ۽ تڪميل آهي.
شيرين جو حسن جبل کي کوٽيندڙ جي ڏکن جو جواز آهي.
هڪ مشڪ نافو ختن جي هڪ سو هرڻن جي موت جو جواز آهي،
پروانن جي قسمت ۾ جو هي لاڳيتو سڙڻ آهي.
انهيءَ جو سبب هڪ ميڻ بتي آهي.
انهن جو قلم هڪ سو امروز (اڄ) جا نقش ڪڍي ٿو.
جيئن اها سياٽي جي هڪ صبح آڻي سگھي.
انهي جي شعلن هڪ سو ابراهيم جلائي ڇڏيا.
جيئن هڪ محمد ﷺ جو چراغ روشن ڪري سگھي.

هتي اقبال تقريباً هر مثال ۾ انهي عڪس جو تخليقي استعمال ڪري ٿو. مثال طور قرآن جي سورت الانبياء جي آيت 68 ۾ بيان ٿيل آهي ته ڪئين ابراهيم جي وقت جي بادشاهہ ابراهيم کي باهہ ۾ اڇلرايو هو پر باهہ ابراهيم کي ساڙڻ بجاءِ هن لاءِ آرام جو ذريعو ٿي پئي هئي. پر اقبال قرآني واقعي کي هڪ مختلف انداز ڏنو آهي. ابراهيم ۽ باهہ وارو واقعو مذهبي تاريخ ۾ اهميت رکي ٿو پر ابراهيم جي باهہ (اقبال انهي کي ان نالي سان سڏيو آهي) جي ذريعي جنهن درجي جي حاصلات ٿي انهي ڪان لازماً هڪ مٿانهون درجو اچڻ گھرجي. انهي لاءِ محمد ﷺ جو چراغ ڪم آيل آهي. انهي مٿاهين درجي جي حاصلات محمد ﷺ جي ذريعي ٿي جيڪي آخري پيغمبر آهن ۽ سندن پيغام الله طرفان آخري پيغام آهي.

هڪ مثال مان اقبال جي تاريخي عڪسن جي استعمال جي خبر پوندي اقبال جوابِ شڪوه ۾ انهي ڪان اڳئين نظم شڪوه ۾ پيش ڪيل بحث جو جواب ٿو ڏئي. اهو بحث هي آهي ته الله مسلمانن سان سٺو سلوڪ نہ ڪيو آهي جن سموري دنيا ۾ الله جو آخري پيغام پهچائڻ لاءِ صدين تائين وڏي محنت ڪئي آهي. الله، اقبال يا ڪٿي چئجي ته اقبال جي ڏينهن جي مسلمانن لاءِ چئي ٿو ته:

تو وہ يوسف هڳ ڪه هر مصر هڳ ڪنعاڻ تيرا.

ويهين صدي جي شروعات ۾ دنيا جي ڪيترن حصن جا مسلمان بينڪي حڪومت هيٺ اچي ويا هئا ۽ مسلمان- يوسف وانگر جيڪو ڪنعان مان مصر آڻي ٻانهي طور وڪرو ڪيو ويو هو- محڪومي جي حالت ۾ زندگي گذاري رهيا هئا. انهن جا آبائي علائقا ائين چئجي ته انهن لاءِ ڏاريان ٿي ويا هئا. انهن جو ڪنعان مصر ٿي ويو هو. پر يوسف جي غير معمولي ڪردار ڪيس نہ فقط غلامي مان آزادي ڏياري پر ڪيس مصر جو مالڪ پڻ بڻايو. اقبال مٿي ڏنل سٽ ۾ اها اميد رکي ٿو ته مسلمان بہ بشرطيڪ اهي جن مشڪل حالتن ۾ آهن انهن ۾ يوسف جهڙين خوبين جو مظاهرو ڪن ته پنهنجي حالت کي مڪمل طور بدلائي سگھن ٿا ۽ پنهنجي قسمت جا مالڪ ٿي سگھن ٿا. اهي نہ فقط پنهنجي غلامي جو خاتمو آڻي سگھن ٿا پر مصر (جتي اهي غلامي جي حالت ۾ آهن) کي ڪنعان (پنهنجي وطن) ۾ بدلائيندي پنهنجي دنيا جا حاڪم ٿي سگھن ٿا. اسين جيڪڏهن اها ڳالهہ ذهن ۾ رکون ته اقبال علائقائي

قوميت کي رد ڪري ڇڏيو هو ۽ دنيا جي مسلمانن کي هڪ متحد امت تصور ڪندو هو ته شعر جي سٽ ۾ ڪم آندل لفظ هر جي طاقت مڪمل طور سمجهه ۾ اچي ويندي. انهي جو مطلب اهو ٿيندو ته نه فقط مصر نالي وارو ڪو خاص ملڪ پر هر مصر معنيٰ هر ٻاهريون ملڪ مسلمانن جو وطن ٿي سگهي ٿو. جيئن اقبال هڪ مشهور سٽ ۾ چئي ٿو. مسلم هيڻ هم وطن هيڻ سارا جهاڻ همارا. (بانگ درا 159 ڏسو باب پنجون سيڪشن ٻيون) مسلمان امت کي پيغمبر يوسف سان مشابهت ڏيندي اقبال اهو مطلب وني ٿو ته اها بنيادي طور هڪ سني امت آهي. اها يوسف وانگر معصوم ۽ نيڪو ڪار آهي. ۽ اهو ته انهي جو ڪم پنهنجي ماهيت جي لحاظ کان پيغمبرن جهڙو آهي. آخري ڳالهه اها ته مسلمان جيتوڻيڪ ڏکين حالتن کي منهن ڏئي رهيا آهن پر اقبال انهن لاءِ روشن مستقبل جي پيشينگوئي ڪري ٿو. اسين ڏسي سگهون ٿا ته ڪيئن نه شاعر جي هڪ سٽ مقدس ڪتاب کي ڪم آڻيندي مسلمانن جي ماضي، حال ۽ مستقبل ڏانهن اشارو ڪري ٿي ۽ انهن کي آرام ۽ اميد جو پيغمام ڏيڻ سان گڏوگڏ ساڳئي وقت انهن جي مٿان اها ذميواري به وجهي ٿي ته هو يوسف وانگر ڏاهپ ۽ بلند اخلاقي سان عمل ڪن.

اقبال ڪردار نگاري به سني انداز ۾ ڪري ٿو. سندس ڪجهه بهترين عڪس آدرشي انساني شخصيت پيش ڪن ٿا. قرآن جي سورت الفتح جي آيت 29 ۾ آهي ته محمد ﷺ ۽ سندس پيروڪار "اشداء عليٰ الڪفار رحماء بينهم" آهن پهرئين فقري "اشداء علي الڪفار" جي عام طور اها معنيٰ ڪئي ويندي آهي ته ڪافرن تي سخت آهن پر انهي جي بنيادي عربي صيغي "شديدون عليٰ" جي اصلي معنيٰ اها نه آهي ته "جيڪو ٻين تي سخت هجي" پر "جنهن مان فائدو ونڻ ڏکيو هجي". ۽ ٻئين فقري "رحماء بينهم" جي معنيٰ آهي "هڪٻئي لاءِ مهربان ۽ ٻاجهارا." لڳي ٿو ته هن آيت اقبال تي گهرو اثر وڌو آهي چاڪاڻ ته هن ڪيترين ئي جاين تي انهيءَ جو مطلب بيان ڪيو آهي يا پنهنجي مخصوص تناظر مطابق انهي کي نئين قالب ۾ آندو آهي. فقط ضرب ڪليم ۾ ئي اهڙا ٽي عڪس آهن جيڪي قرآني آيت مطابق مسلمان جي ڪردار جي نمائندگي ڪن ٿا. اقبال هڪ هنڌ چوي ٿو ته سچو مسلمان هڪ صورتحال ۾ نرم ۽ مهربان ته ٻي ۾ سخت ۽ درشت هوندو آهي:

هو حلقه ياراڻ تو بريشم ڪي طرح نرم
رزمِ حق و باطل هو تو فولاد هگِ مومن. (ض ڪ 507)

ٻيو عڪس ساڳيو خيال هنن لفظن ۾ پيش ڪري ٿو:

جس سگِ جگر لاله ۾ ٺهنڊڪ هو وه شبنم
درياوڻ ڪگِ دل جس جگِ دهل جائيڻ وه طوفان. (ض ڪ 522)

ساڳيو خيال اجا ٻئي انداز ۾ ڏسو:

اگر هو جنگ تو شيرانِ غاب سگِ بڑهه ڪر
اگر هو صلح تو رعنا غزالِ تـــــگگگگگاتاري. (ض ڪ 633)

اقبال جي ڪيترن ئي عڪسن مان علامتي مطلب نڪري ٿو. هن پاران ڪم آندل هڪ اهم علامت گل لاله (tulip) جي آهي. انهي گل جي شخصيت ايتري ته مضبوط آهي جو اهو ريگستان جي ناسازگار ماحول ۾ ڦٽي وجي ٿو. اهڙي طرح اهو گل اقبال جي نظر ۾ هڪ پُرڪشش مثال- (يا مثل ڪار Role Model) بڻجي پوي ٿو. جيڪو چاهي ٿو ته مسلمان به پنهنجي خودي جي پرورش ڪن، پنهنجا مسئلا حل ڪرڻ لاءِ پاڻ تي پروسو ڪن ۽ مشڪلاتن هوندي پنهنجو نصيب پاڻ پيدا ڪن. اقبال جي شاعري ۾ باز يا شهباز ۾ اهڙيون خوبيون آهن جيڪي زندگي ۾ ڪاميابيءَ لاءِ ضروري آهن. انهي جي نظر تيز آهي. انهي کي عمل مان خوشي ملي ٿي، اهو پنهنجو شڪار ڪرڻ لاءِ پنهنجي صلاحيت تي پروسو ڪري ٿو. جنهن جو مڪمل يڪسوئي سان تعاقب ڪري ٿو ۽ آزاد ماحول ۾ رهڻ پسند ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح اهو پڪي آزادي، خود انحصاري، عمل ۽ اطمينان جي علامت بڻجي وڃي ٿو ۽ انهي لائق آهي جو سندس تقليد ڪئي وڃي. اقبال جا ڪيترائي نظم فقط باز بابت آهن. اهڙي هڪ نظم ۾ پوڙهو باز پنهنجي ٻچي کي هيءَ نصيحت ڪري ٿو:

توکي خبر آهي ته سيني بازن جو جوهر هڪ آهي.
توڙي جو پرن جي هڪ مٺ آهن پر دل شينهن جي اٿن.
پاڻ کي چڱائي سان هلاءِ ۽ تنهنجي تدبير وڏي سوچ ويچار واري هجي.

دلير ۽ باغيرت ٿي ۽ وڏو شڪار ڪر.
تتر، تلير ۽ مينا سان اٽ ويھ نہ رک.
ها فقط انهي صورت ۾ جو اهي تنهنجا شڪار هجن.
اهي ڏاڍا حقير ۽ ڊڄڻا آهن.
اهي پنهنجي ڇهنب مٽي تي هڻي پاڪ ڪندا آهن.
جيڪو باز پنهنجي شڪار جي ڳالهين جي تقليد ڪندو آهي.
اهو خود شڪار ٿي ويندو آهي.
ڪيترائي شڪاري زمين تي لهي.
داڻو ڪائيندڙن جي صحبت ۾ هلاڪ ٿي ويندا آهن.
خوددار ٿي، خوش رهہ ۽
دليري، درشتي ۽ سختي اختيا ڪر.
نرم نازڪ جسم واري ٻٽير کي ڇڏي ڏي
هرڻ جي سڱ جهڙي سخت رڳ پيدا ڪر.
دنيا ۾ خوشي،
سختي، محنت ۽ اُدم مان حاصل ٿئي ٿي (پ م 272).

اقبال جي عڪسن جو سندس فڪر سان اڻ ٽٽ لاڳاپو آهي. هو روايتي عڪس ڪم آڻڻ وقت بہ انهن کي هڪ مختلف رخ ڏئي ٿو ڇڏي. انهن جو اطلاق وڌائي ٿو ڇڏي يا انهن جي نئين سر تشريح ڪندي انهن کي پنهنجي مقصد موافق ڪري ٿو. مثال طور (پاڻي واري) ڦوٽي جو مثال وٺو جيڪو اردو ۽ فارسي شاعري ۾ عارضي وجود جي علامت آهي. شاعر گهڻو ڪري زندگي جي ناپائيداري يا زندگي جي خوشين کي ڦوٽي سان تشبيهہ ڏيندا آهن. اقبال جيڪو اها تعليم ٿو ڏئي تہ انسانن کي هر حالت ۾ پنهنجي خودي جي حفاظت ڪرڻ گهرجي. هو ڦوٽي جي عڪس کي هڪ بلڪل مختلف مقصد لاءِ ڪم آڻي ٿو. اسرار خودي جي "سوال خودي کي ڪمزور ٿو ڪري" واري حصي جي آخري شعر ۾ ڦوٽو آزادي ۽ غير محتاجي جي علامت طور اچي ٿو:

ڦوٽي وانگر مرداني غيرت قائم رک
سمنڊ ۾ بہ پنهنجي پيالي کي اونڌو رک.

معنيٰ تہ وسيلن جي ڪثرت واري حالت (جهڙوڪ سمنڊ) ۾ جتي ڪجهہ گهرڻ تي ضرورت کان وڌيڪ ملي سگهي ٿو اتي بہ پيالو اونڌو رکڻ جو مطلب خيرات وٺڻ کان انڪار، ماحول کان پنهنجي آزادي

مجرائڻ ۽ پنهنجي آزادي جو اعلان آهي تہ توهان ٻئي ڪنهن جي مدد کان سواءِ پنهنجو وجود برقرار رکي ۽ پنهنجي قسمت پاڻ ناهي سگهو ٿا.

اقبال رموز بيخودي جي تعارف ۾ ساڳئي انداز ۾ چوي ٿو:

منهنجو ڪنڌ ڪنهن بخشش جي زير بار نہ ٿيندو،
باغ ۾ منهنجي جهول مڪڙي بڻجي پوي ٿي.

هتي بہ باغ مان گل چونڊڻ ۽ انهن کي پنهنجي جهول ۾ گڏ ڪرڻ واري روايتي عڪس کي نئين معنيٰ ڏني وئي آهي. شاعر ايترو تہ خود دار آهي جو باغ ۾ ٻين پاران پوڪيل گلن سان پنهنجي جهول نہ ٿو ڀري. سندس جهول مڪڙيءَ وانگر بند ٿي ويندي ۽ فقط اهڙا گل گڏ ڪرڻ لاءِ کُلندي جيڪي هن خود پوکيا هوندا.

III. بياني ۽ ڊرامائي عنصر

اقبال جي فارسي ۽ اردو ڪلام ۾ مختلف قسمن جون حڪايتون ۽ آکاڻيون ٽڙيون پکڙيون پيون آهن. ايڪ مڪڙا اور مکي (ب د 30- 29) ۽ ايڪ گائگ اور بڪري (ب د 32) جهڙا ڪيترائي نظم جن جو خيال هن ٻين شاعرن کان ورتو آهي انهن ۾ ٻارن جون ڪهاڻيون نئين سر بيان ٿيل آهن. ڪيترائي نظم اسلامي تاريخ جي حقيقي واقعن بابت آهن مثال طور صديق (ب د 5- 244) ۾ اها ڳالهہ ذڪاري وئي آهي تہ محمد ﷺ جو وفادار اصحابي ابوبڪر- جيڪو صديق جي نالي سان مشهور آهي- کان اسلام لاءِ قربانيون ڏيڻ کان ڪير بہ اڳ نہ ٿو ڪڻي سگهي. محاصره ادرنه (ب د 216) ۾ بيان ٿيل آهي تہ ٻئين بالقان جنگ (1913ع) ۾ گهيري ۾ آيل ترڪ جرنيل شڪري پاشا کي شهر جي مسلمان عالمن زور ڪرائي شهر جي غير مسلمانن کان غذائي رسد جو سامان ضبط ڪرڻ جو سندس حڪم واپس ورتايو. اقبال ڪجهہ حالتن ۾ آکاڻي کي پنهنجا خيال پيش ڪرڻ جي ذريعي طور بہ ڪم آندو آهي. مثال طور سرگذشت آدم (ب د 2-81). جنهن ۾ انسانن پاران تاريخ ۾ سرانجام ڏنل وڏن ڪارنامن جو بيان آهي- ۾ اقبال سرگرم ۽ ڊيڄي نہ سگهندڙ انساني روح ۾ پنهنجي يقين جو اظهار ڪيو آهي جڏهن تہ محبت (ب د 2- 111)

مان اهو ثابت ٿئي ٿو تہ محبت سموري ڪائنات کي پاڻ ۾ جوڙيندڙ شي آهي.

پر اقبال پاران بيانيي جو لاڳيتو استعمال انهن ڏگهين فارسي مثنوي ۾ ملي ٿو جن ۾ هن پنهنجي فلسفياڻي فڪر جا اهم نقطا پيش ڪرڻ لاءِ حڪايتون بيان ڪيون آهن. مثال طور اسرار خودي ۾ بيان ٿيل سندس خودي جو تصور ڪٿو. هن جي اها سوچ هئي تہ غالب قومن پاران خودي جي ناڪار جو نظريو ڪتب آڻڻ ڪمزور قومن کي محڪومي ۾ رکڻ جي هڪ چال هئي. هو انهي جي وضاحت لاءِ هڪ حڪايت بيان ڪري ٿو تہ رڍن جو هڪ ڌڻ جيڪو سدائين شينهن جي هڪ ڌڻ جي حملي هيٺ رهندو هو انهي شينهن کي اها ڳالهہ ذهن ۾ ويهاري ڇڏي تہ اصلي صلاحيت جسماني نہ پر روحاني طاقت پيدا ڪرڻ ۾ آهي. انهي جو نتيجو اهو نڪتو جو شينهن پنهنجي شڪار ڪرڻ جي صلاحيت وڃائي وينا ۽ انهن جي حالت قابل رحم ڪمزور جانورن جهڙي ٿي وئي. (اسرار خودي 31- 28). اقبال اهو ڏيکارڻ لاءِ تہ چيلينجون خودي کي مضبوط ڪن ٿيون هڪ نوجوان جي حڪايت بيان ڪئي آهي جيڪو حضرت علي هجويري (وفات 1072ع) وٽ ويو ۽ هن وٽ اها شڪايت ڪيائين تہ هو پنهنجي چوطرف بينل دشمنن سان مقابلو نہ ٿو ڪري سگهي. حضرت علي هجويري نوجوان سان همدردي ڪرڻ بجاءِ چيو تہ سگهارو دشمن خدا طرفان رحمت آهي. ڇاڪاڻ تہ اهڙو دشمن انسان لاءِ ڏکيائيون پيو پيدا ڪندو جيڪي سندس برداشت کي انتها تي پهچائي سندس بهترين صلاحيتن کي منظر تي آڻيندو (اسرار خودي 3- 52). اسرار خودي جي ساٿي ڪتاب رموز بيخودي ۾ بہ ڪيتريون ئي حڪايتون بيان ٿيل آهن. پر اقبال جي بياني مهارتن کي متاثر ڪندڙ اظهار جاويد نامي ۾ ملي ٿو. انهي ڊگهي نظم ۾ شاعر پاران رومي جي رهنمائي هيٺ آسماني گرهن جي سير جو بيان آهي. تاريخ، ديومالا، تمثيل، تجسيم (Personification) ۽ تخيلاتي طور نئين جوڙجڪ اهي سڀئي ڳالهيون گڏجي جاويد نامي کي عالمي ادب ۾ هڪ شاهڪار بڻائي ڇڏين ٿيون.

اقبال جي شاعري ۾ ڊرامائي عنصر بہ مضبوط آهي. اقبال مڪالمي جو طريقو گهڻو ڪم آڻي ٿو. سندس ڪيترن ئي نظمن جي جوڙجڪ مڪالمي واري آهي آهي. مثلاً عقل و دل (ب د 2- 41) جنهن ۾ عقل ۽

وجدان جي خوبين جي پيٽ ڪندي وجدان کي ترجيح ڏني وئي آهي." پروانہ اور جگنو" (ب ج 407) ۾ ٽانڊاڻي کي سني انداز ۾ پيش ڪيو ويو آهي ڇاڪاڻ تہ انهي وٽ اهڙي روشني آهي جنهن کي هو پنهنجو چئي سگهي ٿو. جڏهن تہ پتنگ هڪ ڌارئين روشني جي چوگرد ڦري ٿو. چيونٽي اور عقاب (ب ج 461) ۾ چيو ويو آهي تہ ماڪوڙي جي حالت انهي ڪري خراب آهي جو اها مٽي وارن رستن تي پنهنجو رزق ڳولهي ٿي جڏهن تہ عقاب جي حالت انهي ڪري متاهين آهي جو اهو مٽي آسمانن ۾ اڏامي ٿو. انهي مان اهو مطلب ڪڍيو وڃي ٿو تہ هرڪو پنهنجي قسمت پاڻ ناهي ٿو.

اقبال جي ڪيترن ئي نظمن جي ذهني تخليق ڊرامي طور ڪئي وئي آهي. تسخير فطرت (پ م 8- 255) ۾ آدم جي تخليق، ڪيس شيطان پاران ورغلائڻ ۽ سندس خدا سان نهراء جون مڪيہ ڳالهيون بيان ڪيون ويون آهن. تفصيلي بحث لاءِ ڏسو (Mir, Tulip in the Desert pp 21-4) هن قسم جو هڪ ٻيو نظم ابليس ڪي مجلس شوريٰ (اح ا 647) آهي. ابليس پنهنجي افتتاحي تقرير ۾ اها دعويٰ ٿو ڪري تہ هو دنيا جو مجيل حاڪم آهي. سندس مشير انهي ڳالهہ تي ڳڻتي جو اظهار ڪن ٿا تہ انسانذات کي مالڪ ۽ ٻانهي ۾ ورهائيندڙ ابليسي نظام کي شايد تہ جمهوريت، فاشزم ۽ ڪميونزم جهڙن فلسفن ۽ نظامن ڪان خطرو درپيش آهي. مشيرن ۾ ڪجهہ بحث مباحثي ڪان پوءِ شيطان اختتامي تقرير ٿو ڪري. جنهن ۾ هو اهو چوندي مٽي ڇاٽايل سيني خطرن کي نظرانداز ٿو ڪري ڇڏي تہ خطري جي ڳالهہ اسلام جي نئين سجاڳي آهي. هن مطابق اهو مذهب انسانن کي اتحاد لاءِ اخلاقي بنياد فراهم ڪري ٿو ۽ انصاف ۽ مساوات تي ٻڌل اهڙو نظام قائم ڪري ٿو جيڪو ابليسي نظام پاران پيدا ڪيل سياسي ڏاڍ ۽ سماجي ۽ اقتصادي اڻبرابري کي ختم ڪندو. اهو نظم نہ فقط پنهنجي هيئت جي لحاظ ڪان پر انهي ۾ پيش ڪيل ابليس جي نفسياتي اپياس جي لحاظ ڪان بہ ڊرامائي آهي. ابليس جي افتتاحي تقرير جو مطلب سندس مشيرن کي اهو يقين ڏيارڻ آهي تہ دنيا جي صورتحال مضبوطي سان سندس ڪنٽرول هيٺ آهي. البت ڪاروائي جي آخر ۾ ابليس پاڻ کي ڪمزور ڏيکاريو آهي ۽ هن پنهنجن مشيرن کي جيڪا خاطري ڪرائي آهي اها لڳي ٿو تہ وڏي عدم تحفظ کي لڪائي رهي آهي. نظم اڳتي وڌڻ سان نہ

صرف پلاٽ ۾ گهرائي ايندي وڃي ٿي پر ڪردار جي ڊرامائي اڪيل بہ ٿيندي وڃي ٿي.

جبريل و ابليس (بال جبريل 6- 435) پڻ ڪردار جي اڀياسن جي حوالي سان دلچسپ نظم آهي. لڳي ٿو تہ جبرائيل ۽ ابليس ۾ ابليس کي جنت مان نيڪالي ملڻ کان گهڻي وقت کان پوءِ ملاقات ٿي آهي. ابليس جي جنت مان نيڪالي جو سبب خدا جي حڪم تي آدم کي سجدو ڪرڻ کان انڪار هو. جبرائيل ابليس کان پڇي ٿو تہ هن کي جنهن ارضي دنيا ڏانهن تڙيو ويو آهي اها دنيا ڪيئن آهي؟ ابليس انهي جو جن لفظن ۾ جواب ڏئي ٿو انهن مان افسوس ۽ ڏک ظاهر ٿئي ٿو. سوز و ساز و درد و داغ و جستجوءِ و آرزو! جبرائيل جڏهن هن کان پڇي ٿو تہ ڇا هن پاران نقصان جو پورائو ڪرڻ ۽ خدا جي نظرن ۾ سندس وڃايل حيثيت وري حاصل ڪرڻ جو ڪو امڪان آهي. انهي تي ابليس غرور ۾ ڀرجي وڃي ٿو ڇاڪاڻ تہ هاڻي ڪيس تخليق جي ڊرامي ۽ پوءِ انسانن جي زميني زندگي ۾ پنهنجو اهم ۽ فيصلائتو ڪردار ياد اچي وڃي ٿو. سندس موڊ ظاهر ظهور بدلجي وڃي ٿو ۽ هو پنهنجي گناهہ جي معافي وٺڻ جي ڪوشش ڪرڻ جي خيال کي رد ڪري ڇڏي ٿو (وڌيڪ تفصيل لاءِ ڏسو Mir, Tulip the Desert pp. 35-9)

IV. معنيٰ جا تهہ

رومي جي مثنوي کي فارسي ۾ قرآن چيو ويو آهي. اڪثر اها ڳالهہ چئي ويندي آهي تہ قرآن جيڪڏهن اردو ۾ نازل ٿئي ها تہ اهو اقبال جي اردو ۾ نازل ٿئي ها. اهو چوڻ تہ اقبال جي ٻولي انهي لائق آهي جو آسماني صحيفي جي ٻولي ٿي سگهي جو جزوي طور اهو بہ مطلب آهي تہ سندس ٻولي آسماني صحيفي جي ٻولي وانگر معنيٰ جي هڪ اونهي کاڻ آهي. جيڪي ماڻهو قوت ۽ نفاست ۽ گهرائي واري مواد ۽ پُرڪشش هيئت جو ميلاپ ڏسڻ چاهين ٿا (Schimmel, Iqbal's Persian Poetry in Yarshter, Persian Literature pp 427) انهن کي اقبال جي شاعري نئين عهدنامي جي هڪ عڪس مطابق "ڏٺي پري، ڪنان تار ۽ پلي ماپ" ڏئي ٿي. (لوقا 6:38) اقبال جي شاعري ۽ آسماني صحيفي ۾ مشابهت کي البت گهڻو اڳتي نہ ٿو وڌائي سگهجي. پر اها ڳالهہ بهرحال

صحيح آهي تہ اقبال جي شاعري جا ڪيترائي رخ اجا دريافت نہ ڪيا ويا آهن. هتي آءٌ انهي شاعري جي ڪجهہ ادبي خصوصيتن ڏانهن ڌيان ڇڪائڻ چاهيندس.

اقبال جي شاعري ۾ اهڙيون ڳالهيون آهن جن کي معنيٰ جا تهہ چئي سگهجي ٿو. سندس شعر پنهنجي مڪمل معنيٰ اهڙي ڳوڙهي ۽ ڌيرج سان ڪيل اڀياس کان پوءِ ظاهر ڪن ٿا جنهن ۾ انهن ٻنهي ڳالهين جو خيال رکڻو پوي ٿو تہ انهن ۾ ڪهڙي ڳالهہ چيل آهي ۽ ڪهڙي ڳالهہ اڻ چيل ڇڏي وئي آهي. اقبال کي ٿورن لفظن ۾ ڪيترين ئي معنائون سمائڻ جو ڏانءُ آهي. معنائون سمائڻ جي انهي عمل ۾ نہ فقط ڪنايي جي صنعت اچي وڃي ٿي جنهن جا اسين اڳيئي ڪيترائي مثال ڏسي آيا آهيون. پر انهي ۾ معنائن سان ڀريل مواد جي جوڙجڪ پڻ شامل آهي اسين انهي جي وضاحت لاءِ هڪ مثال پيش ڪري انهي جو ڪجهہ تفصيل سان تجزيو ڪنداسين.

اقبال جو هڪ مشهور اردو نظم شڪوه (ب د 70-163) آهي. اقبال کي خدا خلاف شڪايت آهي ۽ شڪايت جو مخاطب بہ اهوئي آهي. نظم هنن لفظن سان شروع ٿو ٿئي:

ڪيوڻ زياڻ ڪار بنوڻ، سود فراموش رهوڻ
فڪر فردا نہ ڪروڻ، محوِ غم دوش رهوڻ
نالگ بلبل ڪگ سنوڻ اور همہ تن گوش رهوڻ
همنوا ۾ ڀهي ڪوئي گل هوڻ ڪه خاموش رهوڻ
جرات آموز مري، تاب سخن هگ مجهه ڪو،
شڪوه الله سگ، خاڪم بدهن هگ مجهه ڪو.

فارسي ۽ اردو شاعري جي روايتن کان واقف ماڻهن لاءِ بند جي بنيادي معنيٰ بلڪل واضح هوندي. ڳالهائيندڙ هڪ شاعر آهي. جيئن همنوا جي لفظ مان سمجهي سگهجي ٿو. ۽ هو خدا جي خلاف هڪ شڪايت ڪرڻ گهري ٿو. سندس شڪايت جيئن تہ خدا جي خلاف آهي تنهنڪري ڳالهائيندڙن جي ذهن ۾ اها ڳالهہ ضرور آئي هوندي تہ شڪايت پيدا ڪندڙ حالتن جو ذميوار بہ خدا آهي. شاعر ماضي تي افسوس ڪندي هٻڪي ٿو (جيڪو لازماً ڏاڍو سنو رهيو هوندو ڇاڪاڻ تہ جيڪڏهن ائين نہ هجي ها تہ افسوس ڪرڻ اجايو هجي ها) شاعر جيئن تہ پنهنجي شاندار ماضي جي پنهنجي غير حتمي مستقبل سان ڀيٽ ڪري ٿو تنهنڪري اسين سولائي سان اهو نتيجو ڪڍي سگهون ٿا تہ

سندس "حال" بہ ڪو قابل رشڪ نہ اھي. مختصر طور چئجي تہ ھن کي پنھنجي ماضيءَ جي اڪير آھي، پنھنجي حال مان غير مطمئن آھي ۽ پنھنجي مستقبل بابت انديشا اٿس. پر ھو جنھن صورتحال ۾ آھي انھي کي قبول ڪرڻ تي بہ راضي نہ آھي. شاعر پاڻ کي باغ جي بلبل سان مشابھت ڏيندي چوي ٿو تہ ھو جڏھن بلبل جون دانھون ٻُڌي ٿو تہ پنھنجي دل نہ ٿو جھلي سگھي. ھو جيڪڏھن گل ھجي ھا تہ شايد ماٺ ڪري سگھي ھا پر ھو پنھنجي ڳائڻ- يعني پنھنجن جذبن جو موثر نموني اظھار ڪرڻ- جي سگھہ ڪان واقف آھي تنھنڪري ھو پنھنجي خطيباڻين صلاحيتن کي انھن جي نمائندگي لاءِ ڪم آڻيندو جيڪي پيڙائن ۾ آھن پر انھن پاران ڳالھائڻ وارو ڪوبہ نہ آھي. ھاڻي اھا ڳالھہ واضح ٿي وڃڻ گھرجي تہ باغ مسلمان امت جي نمائندگي ڪري ٿو ۽ اھو تہ شاعر انھي جي ترجمان طور ڪم ڪرڻ جو فيصلو ڪيو آھي.

بند جي گھري اڀياس مان خبر پوندي تہ انھي کي معنيٰ جا ڪيترائي تھہ آھن ۽ بند جي ٻولي- جيڪا في البديھيت واري خاصيت رکي ٿي- مان بہ ظاھر ٿيندو تہ اھا باريڪ ۽ اونھي معنيٰ سان ڀريل آھي. ۽ وڏي فني مھارت سان ناھي وئي آھي. ھيٺين نقطن تي غور ڪريو.

1. بند ٽن سوالن سان شروع ٿئي ٿو. اسان کي چوٿين سٽ ۾ ھلي خبر پوي ٿي تہ ڪو ھمنوا (ساٿي شاعر) بہ آھي ۽ شاعر جي سوالن جو رخ انھي ڏانھن آھي. پھرين ٻن مصرعن جي اوچتي ۽ چيندڙ انداز مان اشارو ملي ٿو تہ اھي ساٿي شاعر پاران چيل ڪنھن ڳالھہ جي جواب ۾ آھن ۽ اھو تہ انھن ٻنھي ۾ ڳالھہ ٻولھہ اڳيئي ڪجھہ وقت کان ھلندڙ آھي. لڳي ٿو تہ شاعر پنھنجي ساٿي شاعر سان پنھنجي انھي ارادي جو اظھار ڪيو آھي تہ ھو پنھنجي قوم جي خراب حالت خلاف شڪايت ڪرڻ گھري ٿو ۽ ساٿي شاعر انھي کي خراب سوچ يا غير شائستہ قدم سمجھندي شاعر کي ائين ڪرڻ کان باز رکڻ جي ھڪ ناڪام ڪوشش ڪري ٿو. شاعر جو پنھنجي ساٿي شاعر ڏانھن بہ دليو رويو بہ ڌيان ۾ رکڻ جي قابل آھي. ھو انھي ڳالھہ جي ضرورت سمجھي ٿو تہ ھو پنھنجي ساٿي شاعر کي سمجھائي تہ سندس پاران ڳالھائڻ جو فيصلو غلط نہ آھي. اھا بہ ڳالھہ آھي تہ ساٿي شاعر ڪيس پنھنجي ڏک جو اظھار ڪرڻ کان روڪي نہ ٿو سگھي. ساڳئي وقت ھو پاڻ ۽ پنھنجي ساٿي شاعر ۾ ڏاڍي ڌيان سان فرق بہ قائم رکي ٿو جيڪو سندس خيال

۾ ماڻھن جي ھڪ اھڙي گروپ سان تعلق رکي ٿو جيڪي موجوده صورتحال تي راضي ٿي ويھي رھيا آھن ۽ وقتي مصلحت، نااميدي، احساس ذميواري جي کوٽ يا فقط لاتعلقي جي سبب انھي کي بدلائڻ جي ڪابہ ڪوشش نہ ٿا ڪن. ڳالھائيندڙ (اقبال) توڙي سندس ساٿي شاعر ٻنھي کي پنھنجي قوم جو ضمير جاڳائڻ جي صلاحيت آھي پر ٻنھي مان فقط اقبال ئي انھي مقصد لاءِ پنھنجي صلاحيت ڪم آڻڻ جو ارادو ڪيو آھي. ٻين لفظن ۾ چئجي تہ اقبال پنھنجي ساٿي شاعر يا عام مسلمان دانشورن تي انھن جي مسلمان قوم جي مسئلن ڏانھن بي احساسي واري رويي ۽ سماج ۾ پنھنجو مناسب ڪردار ادا نہ ڪرڻ سبب تنقيد ڪري ٿو.

چوٿين مصرعي ۾ ساٿي شاعر ڏانھن حوالو "شڪوه" جي شروعات کي ھڪ ڊرامائي خصوصيت ڏئي ڇڏي ٿو. ۽ چاڪاڻ تہ ھاڻي نہ فقط اھو مصرعو پر سموري بند کي ائين پڙھي سگھجي ٿو جو اھو ساٿي شاعر کي مخاطب ٿي چيل آھي. پھرئين مصرعي ۾ شروع ٿيندڙ سوالن جو سلسلو گڏيل زور حاصل ڪري وڃي ٿو ۽ ساٿي شاعر پاران اقبال کي ماٺ رھڻ جي صلاح جو سگھارو جواب ٿي پوي ٿو. پر جيئن اسين مٿي بيان ڪري آيا آھيون تہ ساٿي شاعر پاران اقبال کي اھا صلاح ظاھر ظھور ڏنل نہ آھي پر متن مان ائين سمجھيو ويو آھي.

2. اسان اڳ ۾ بہ اھا ڳالھہ بيان ڪري آيا آھيون تہ جيئن تہ شاعر جي شڪايت خدا جي خلاف آھي تنھنڪري ھن جي لازماً اھا سوچ ھوندي تہ مسلمان قوم جي دکدائڪ حالت جو ذميوار ڪنھن لحاظ کان خدا آھي. اسين جيڪڏھن ذھن ۾ اھا ڳالھہ رکون تہ شڪايت جو بنيادي خيال "ڪالھہ" جي "اڄ"- ۽ پڻ سياڻي- سان ڀيٽ آھي تہ اسان کي اھا ڳالھہ سمجھہ ۾ اچي وڃڻ گھرجي تہ شاعر جي سوچ مطابق مسلمان قوم نظرن کان ڪري پئي آھي. خدا جو ھاڻي انھي قوم تي اھڙو راض نہ رھيو آھي جھڙو اڳين دورن ۾ رھيو ھو. شاعر خدا خلاف شڪايت ڪرڻ جي مسئلي جي ڳنڀيرتا کان بہ واقف آھي تنھنڪري ھو خاڪم بدھن بہ چئي ٿو ڇڏي. اھو محاورو امڪاني طور ڪا گستاخي واري ڳالھہ ڪرڻ تي معافي طور چيو ويندو آھي. اھو فقرو جيتوڻيڪ شائستہ نموني ۽ اڻ سڌي ريت چيو ويو آحي پر ھتي اھو مذھبي پس نوشت (Postscript) جو ڪم ڏئي ٿو جو پڙھندڙ انھي ئي نتيجي تي پھچندو تہ شاعر مطابق

مسلمان جيتوڻيڪ خدا سان وفادار رهيا آهن پر خد انهن جي لاطمع ۽ وفاداري سان ڪيل خدمت جو ڪو صلو ڏيڻ بجاءِ انهن کي ڪيترين ئي ڳالهين ۾ ڏکن ۾ ڇڏي ڏنو آهي. مسلمانن کي اهو احساس آهي ته خدا انهن کي مايوس ڪيو آهي ۽ اقبال انهي احساس کي آواز ڏيڻ گهري ٿو.

3. بند انهي ڳالهه جا ٽي سبب ٻڌائي ٿو ته اقبال پنهنجن جذبن جي اظهار تي ڇو مجبور ٿيو:

پهريون، انهي ڳالهه جو هڪ عملي سبب آهي ته تڪليفن جي موجودگي ۾ خاموش رهڻ سان تڪليفون جاري رهنديون. سڌاري جي اميد احتجاج ڪرڻ ۾ ئي آهي. ماٺ ۾ رهڻ جو مطلب نقصان پرائڻ ٿيندو. جڏهن ته ڳالهائڻ جو مطلب پنهنجي حالت ۾ سڌاري جي جائز ڪوشش ڪرڻ هوندو. (مصرعو پهريون) پهرئين مصرعي جي ٻن بنيادي فقرن بابت به ڪجهه چوڻ مناسب ٿيندو- زيان ڪار لفظي معنيٰ جنهن شخص جي عملن مان نقصان ٿئي يا نقصان وارو سودو ڪندڙ ۽ سُود فراموش (جنهن کي پنهنجي فائدي جي پرواهه نه هجي) سود (نفعو، فائدو) ۽ زيان (نقصان) کي اقبال جي لفظ پندار ۾ خاص مطلب آهن. اهي هميشه حساب ڪندڙ ذهن طرفان بيهاريل دنياوي فائدي ۽ دنياوي نقصان لاءِ ڪم اچن ٿا. اهڙي طرح پهرئين مصرعي ۾ ٻنهي فقرن جي استعمال مان هڪ ابتو مطلب به نڪري سگهي ٿو ڇو ته ڳالهائيندڙ جڏهن زيان ڪار ۽ سود فراموش نه ٿيڻ جي عزم جو اظهار ڪري ٿو ته هو اٽڪاٽائي ۾ پنهنجي خلاف هڪ دليل ٿو ڏئي وڃي. سندس چوڻ جو مطلب اهو ٿو نڪري ته هو دنياوي ڪاميابي ۽ ناڪاميءَ کي فيصلائتو سمجهي ٿو. انهي اقرار کي خدا جواب شڪوه (ب د 281- 199) ۾ شاعر خلاف ۽ سندس ذريعي مسلمانن خلاف جوابي دليل جي بنياد طور ڪم آڻيندو.

ٻيو، اهو انساني مزاج جو حصو آهي ته هو تڪليفن خلاف ردعمل ڏيکاريندو آهي ۽ انهن تي حاوي ٿيڻ جي ڪوشش ڪندو آهي. ڇو ته انسان کي اهڙا بي عمل وجود نه آهن جيڪي ڪنهن زبان ٻڌل ٻوتي وانگر ٻاهرين طاقتن پاران انهن جو نصيب مقرر ڪرڻ تي راضي ٿي ويهي رهن (چوٿون مصرعو) اهي فطري طور پنهنجي حالت ۾ تبديلي آڻي انهي کي بهتر ڪرڻ چاهيندا آهن. انهن جا ذهين ماڻهو ماضي بابت

سوچيندي ماضي جي نقصانن تي وينا افسوس نه ڪندا آهن پر پنهنجي لاءِ روشن مستقبل ناهڻ جي ڪوشش ڪندا آهن. (ٻيو مصرعو) ٻين لفظن ۾ چئجي ته شعور- انسانن جي امتيازي خصوصيت- انسانن تي اها ذميواري وجهي ٿو ته اهي پنهنجي حالت جو جائزو وٺن ۽ انهي ۾ بهتري آڻڻ جي هر ممڪن ڪوشش ڪن.

ٽيون، اقبال اها ڳالهه محسوس ڪري ٿو ته هن مٿان اها خاص ذميواري آهي ته هو پنهنجن خيالن جو اظهار ڪري ڇو ته هن کي ڳالهائڻ جي ڏات عنايت ٿيل آهي (پنجين مصرعي ۾ تاب سخن جي معنيٰ ڳالهائڻ جي صلاحيت آهي. جڏهن ته ٻئي مطلب ۾ انهي جي معنيٰ ڳالهائڻ جي جرئت به ٿي سگهي ٿي. اقبال کي جيئن ته خبر هئي ته هو فصيح شعر جوڙي سگهي ٿو. (سخن جي لفظي معنيٰ تقرير، گفتگو آهي. هتي انهي مان شاعري جو خاص مطلب به نڪري ٿو. اهڙي طرح تاب سخت، شاعراڻي مهارت جو مطلب ڏيکاري ٿو.) تنهنڪري هو ذميواري جو اجا شديد احساس محسوس ڪري ٿو ته هو پنهنجي قوم جي نمائندگي ڪري ۽ انهي ڪري هو وڏي جرات سان ڳالهائي ٿو. هن کي احساس آهي ته سندس جرات گستاخي جي حدن کي پهتي آهي پر انهي هوندي به ڪيس لازماً پنهنجن خيالن جو اظهار ڪرڻ گهرجي. اهڙي طرح هو مناسب نموني معافي وٺندي (ڇهون مصرعو) پنهنجي نظم جو بنيادي خيال بيان ڪري ٿو ته هن کي خدا خلاف شڪايت آهي.

هاڻي اسين سموري بند جي معنيٰ جو خلاصو بيان ڪري سگهون ٿا. اقبال باغ ۾ هڪ ڳائيندڙ (معنيٰ مسلمان قوم جي هڪ شاعر) جي حيثيت ۾ بلبل جون گل لاءِ دانهون ٻڌي رهيو آهي (معنيٰ هو پنهنجي قوم جي تڪليفن کان واقف ٿئي ٿو) ۽ هن لاءِ خاموش رهڻ ڏکيو ٿي وڃي ٿو. ڇاڪاڻ ته هو نه فقط قوم جي ماضي بابت سوچي ٿو- اهڙو شاندار ماضي جنهن جي وڃائڻ جو ڏک ئي ڪيس غمگين رکڻ لاءِ ڪافي آهي- پر مستقبل تي به سندس اک آهي- هن کي اميد ۽ تمنا آهي ته هو انهن جي مقدر ۾ بهتري آڻي. وڌيڪ اهو ته هو انهي ڳالهه کان به واقف آهي ته ڪيس ڳالهائڻ جي طاقت ڏني وئي آهي ۽ هو فصاحت سان پنهنجن خيالن جو اظهاري ڪري سگهي ٿو ۽ انهي واقفيت مٿس اها خاص ذميواري وجهي ڇڏي آهي ته هو پنهنجي قوم جي نمائندگي ڪري ۽

انهي جي خدشن کي ٻئي ڪنهن نہ پر خود خدا جي سامهون بيان ڪرڻ ۾ انهي جي مدد ڪري.

اسان هن سيڪشن ۾ فقط هڪ مثال ۽ اهو بہ اقبال جي اردو شاعري مان پيش ڪيو آهي. اقبال جي فارسي شاعري (اقبال جي خود اردو شاعري بہ تمام گهڻي فارسي آميز آهي) مان خبر پوندي تہ اها بہ معنيٰ جي تهن سان ڀريل آهي. احسان يارشاٽر جي تجزيي مان فارسي ادب جي شاگرد کي ڪا حيرت نہ ٿيندي: ”اقبال کي ڪلاسيڪي فارسي روايت ۾ حافظ کان پوءِ سڀ کان اهم شاعر سمجهي سگهجي ٿو.“ (Yarshater in Yarshater p 31).

باب چوٿون

فلسفياڻو فڪر

اسين هن باب ۾ اقبال جي ٻن ڪتابن تي بحث ڪنداسين. هڪ ايران ۾ مابعدالطبعيات جي ارتقا: مسلمان فلسفي جي تاريخ ۾ ڪردار ۽ ٻيو اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل. پهريون ڪتاب اقبال جو ڊاڪٽريٽ جو مقالو آهي جيڪو 1907ع ۾ ميونخ يونيورسٽي ۾ پيش ڪيو ويو هو. ٻيون ڪتاب ستن ليڪچرن تي مشتمل آهي. اسين ”مابعدالطبعيات“ جو مختصر جائزو وٺڻ کان پوءِ پنهنجي توجہ نئين تشڪيل تي ڏينداسين جنهن ۾ اقبال جو پختو فلسفياڻو فڪر پيش ڪيل آهي.

1. ايران ۾ مابعدالطبعيات جو ارتقا.

اهو خيال مڪمل طور صحيح نہ آهي تہ مابعدالطبعيات جي ڪنهن وقت وڏي علمي اهميت هئي پر هاڻي انهي ۾ گهٽو ڪري فقط تعليمي دلچسپي وجي باقي رهي آهي. ڪتاب ۾ شامل ڪجھ بيانن ۾ تاريخي درستگي جي ڪوت آهي ۽ انهي ۾ پيش ڪيل ڪجھ خيال اصلي نہ آهن پر ڪتاب جي مواد بابت يورپي سوچ جو عڪس آهن. پر وڏي علميت رکندڙ ماڻهو اڃا بہ اقبال پاران ڪيترن مفڪرن ۽ ليکڪن جي فڪر جي ڏنل بيان مان فائدو وٺي سگهن ٿا. مسلمان ۽ مغربي مفڪرن بابت اقبال جا تقابلي نوٽ مستقبل ۾ ٿيندڙ تحقيق لاءِ اڃا بہ ڪارائتا اشارا مهيا ڪن ٿا. اهو ڪتاب اڃا بہ وڌيڪ تفصيل ۽ هڪ کان وڌيڪ رخن کان اڀياس جي تقاضا ڪري ٿو. انهي کي خود اقبال جي فڪري ارتقا بابت پس منظر ۾ رکندي بہ اڀياس جي ضرورت آهي. (مثال طور مابعدالطبعيات مان اقبال جي وحدت الوجود جي صوفي نظريي ۾ مشغولي ۽ انهي لاءِ ترجيح جو ثبوت ملي ٿو.) اقبال اهو ڪتاب هندستان ۽ انگلينڊ ۾ پنهنجي استاد ٿامس آرنلڊ ڏانهن منسوب ڪندي لکيو آهي. ”هيءَ ننڍڙو ڪتاب انهي ادبي ۽ فڪري تربيت جو پهريون ڦل آهي جيڪا گذريل ڏهن ورهين کان مون کي توهان کان ملندي رهي آهي.“ اقبال تعارف ۾ ڪتاب جو مقصد بيان ڪندي لکي ٿو تہ هو پهريان ڪوشش ڪندو تہ: ”جديد فلسفي جي زبان ۾... ايراني فڪر جي منطقي

تسلسل جا بنياد ڳولهي“ ۽ پوءِ اهو ڏيکاري ته ”تصوف انهي فکري ۽ اخلاقي طاقت جي عمل جي لازمي پيداوار آهي جيڪي نناڍڙي روح کي“ جاڳائي لازماً زندگيءَ جي اعليٰ آدرش ڏانهن وٺي ويندي.

مابعدالبعيات جو تاريخي موضوع سان تعلق آهي. اهو ٻن حصن ۾ ورهايل آهي حصو پهريون: اسلام کان اڳ ايراني فلسفو. انهيءَ ۾ زرتشت، ماني ۽ مزدڪ جون تعليمات پيش ڪيون ويون آهن. يوناني ثنويت نالي ٻئين حصي ۾ پنج باب آهن. ايران جا نو افلاطوني ارسطوئي؛ اسلامي عقليت پسندي، حقيقت پسندي ۽ آدرش پسندي ۾ تڪرار؛ تصوف ۽ ٻئي دور جو ايراني فڪر. ڪتاب ۾ هڪ مختصر اختتامي باب پڻ آهي. اقبال جي ذهن ۾ اهو تصور هو ته مابعدالطبعيات ايراني مابعدالطبعيات جي ايندڙ تاريخ لاءِ بنياد جو ڪم ڏيندو. (صفحو xi) مابعدالطبعيات جنهن دور ۾ لکيو ويو هو انهي دور جي علم کي ذهن ۾ رکندي اهو تمام معلوماتي ڪتاب آهي. اقبال مذهب، فلسفي ۽ تصوف جي ڪيترين ئي اهم شخصيتن جي سوچن ۽ نظرين جا- گهڻو ڪري مختصر ۽ جامع- خلاصا ڏنا آهن. اهڙين شخصيتن مان ڪجهه هي آهن: زرتشت (صفحا 11- 3)؛ ابن مسڪويه (صفحا 37- 23)؛ اشعري مڪتب فڪري جا عالم (صفحا 64- 116) ملا هادي سبزواري (صفحو 135) ۽ شيراز جو علي محمد باب (صفحا 46- 143).

اقبال انگريزي ۽ جرمن سان گڏوگڏ عربي ۽ فارسي ۾ موجود تحقيقي ماخذن کي به مهارت سان ڪم آندو آهي. هن اسلام کان اڳ واري ايراني فڪر لاءِ جيتوڻيڪ مغربي ذريعن تي گهڻو انحصار ڪيو آهي (انهي زير باري جي تعارف ۾ مڃوتي به ڪئي اٿائين) پر هن کي برطانوي ۽ جرمن ڪتب خانن ۾ جيڪي مخطوطا ملي سگهيا آهن انهن سميت ڪيترن ئي بنيادي ماخذن جو سنئون سڌو اڀياس به ڪيو اٿائين. اقبال مسلمان فلسفي جي بعد- ڪلاسيڪي دور جي ملا صدرا ۽ ملا هادي جي اهميت ڏانهن ڌيان ڇڪرائيندڙ شايد پهريون ليکڪ آهي.

مابعدالطبعيات بنيادي طور جيتوڻيڪ هڪ تاريخي بيان آهي پر اهو اقبال جي نه صرف وسيع علميت پر سندس فڪر جي اصليت جو ثبوت پڻ مهيا ڪري ٿو. مثال طور اقبال تصوف جي عروج ۽ واڌ ويجهه جو تجزيو ڪندي انهي عام مروج تصور کي رد ڪري ٿو ته مسلمان تصوف جو بڻ بنياد غير اسلامي تصورات آهن. (صفحا 7- 76). اسلام ۾

تصوف جي نفوذ ۽ اونهين پاڙن کي ذهن ۾ رکندي اهڙا رايا غلطي تي ٻڌل آهن ڇاڪاڻ ته ڪوبه نظريو ڪنهن قوم جي روح کي تيستائين گرفت ۾ نه ٿو آڻي سگهي جيستائين اهوڪنهن لحاظ کان ماڻهن جو پنهنجو نه هجي. خارجي اثر انهي کي پنهنجي گهري لاشعوري گهيرٽ مان جاڳائي سگهن ٿا پر ايترو چئبو ته انهي کي بغير سبب جي پيدا نه ٿا ڪري سگهن. ڪنهن قوم جي فڪري ارتقا ۾ ڪنهن مظهر جي مڪمل اهميت انهن اڳ ۾ ئي موجود فڪري، سياسي ۽ سماجي حالتن جي روشني ۾ ئي سمجهه ۾ اچي سگهي ٿي جيڪي ئي سندس وجود ۾ اچڻ کي يقيني بڻائين ٿا. (صفحا 7- 76)

اقبال پوءِ تصوف جي پس منظر جا تفصيل ڏيندي اهي ڇهه ڳالهيون ڳڻائي ٿو جن شروعاتي اسلام ۾ صوفياڻن لاڙن کي هٿي ڏيڻ ۾ مدد ڪئي: سياسي بي چيني؛ مسلمان عقليت پسندن جو تشڪيڪ وارو ذهن، اسلامي فقهي مڪاتيب فڪر جي غير جذباتي نيڪوڪاري، ديني اختلاف، عقليت پسندي جي سبب مذهبي جوش جذبي جو ماٺو ٿيڻ ۽ اقتصادي خوشحالي جي سبب اخلاقي نرمي ۽ زندگي جي عيسائي آدرش جو اثر (صفحا 80- 77). اقبال جي راءِ ۾ ”اسلام جي نئين سر صوفياڻي توجيهه جي غير معمولي قوت“ بابت سندس پاران ڏنل وضاحت گهڻي حد تائين اڄ به درست آهن (صفحو 82). سندس لفظ هي آهن:

”تنهنڪري اها ڳالهه واضح ٿي ويندي ته تصوف جي جانداري جو اصل راز انساني فطرت جو اهو مڪمل نظريو آهي جنهن تي انهي جو بنياد آهي. انهي سخت گير روايت پسندن جي ايذاء رسائين ۽ سياسي انقلابن ۾ به انهي ڪري پنهنجو وجود برقرار رکيو آهي جو اهو سموري انساني فطرت لاءِ ڪشش رکي ٿو ۽ اهو خاص طور نفس ڪشي واري زندگيءَ ۾ دلچسپي رکڻ سان گڏوگڏ غوروفڪر واري لاڙي کي پڻ آزادي سان عمل ڪرڻ جي اجازت ڏئي ٿو.“

مابعدالطبعيات مان اقبال پاران مشرقي ۽ مغربي مفڪرن جي ڀيٽ ۽ انهن جي فڪر ۾ هڪ جهڙايون ڳولهڻ جي صلاحيت جو پڻ اظهار ٿئي ٿو. اهڙي طرح هو زرتشت جي افلاطون ۽ شوپنهار سان (صفحو7) ماني جي هندستاني مفڪر ڪپيلا، جرمن فلسفي ليبنيز ۽ شو پنهار سان (صفحا 15- 14) ۽ عبدالڪريم الجيلي جي شلير ميخر سان ڀيٽ ڪري ٿو. هو ڪجهه جاين تي وڏي جاندار انداز ۾ مختلف ثقافتن ۾ هڪ

جھڙن فڪري وھڪرن جو خلاصو ٻہ ڏيندو وڃي ٿو. مثال طور: ھندستان ۾ سموري آدرشي قياس آرائي جو نتيجو ٻڌ، ايران ۾ بھاءالله ۽ مغرب ۾ شو پنھار آھي جنھن جو نظام ھيگل جي زبان ۾ آزاد مشرقي آفاقيت جو مغربي قطعيت (determinateness) سان ميلاپ آھي (صفحو x) مابعدالطبعيات جيتوڻيڪ ھڪ مختصر مقالو آھي پر انھي جي ايڊورڊ جي برائون ۽ رينالڊ نڪلسن سميت اسلامي تعليمات جي ميدان جي ڪيترن ئي ماھرن واکاڻ ڪئي آھي.

II. اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل

فلسفي تي اقبال جو اھم ڪتاب ”اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل“ اجا تفصيلي اڀياس جو منتظر آھي. ڪتاب ۾ شامل ستن ليڪچرن مان ھڪ اھڙي وڏي ذھانت بکي رھي آھي جيڪا وسيع ۽ متنوع مغربي ۽ اسلامي فڪري ۽ ادبي روايتن کي ڪم آڻيندي مسئلن جو ڳوڙھو تجزيو ۽ گھڻو ڪري مختلف نظرين جو اصلي امتزاج پيش ڪري ٿي.

اقبال جو ڪتاب ۾ مقصد ”اسلام جي فڪري روايت ۽ انساني علم جي مختلف ميدانن ۾ تازي ٿيل ترقي کي ذھن ۾ رکندي اسلامي مذھبي فلسفي جي نئين تشڪيل جي ڪوشش ڪندي مذھبي علم جي سائنسي تشڪيل جي ضرورت“ جو پورائو ڪرڻ آھي (صفحا xxi - ii) سندس خيال ۾ جديد ذھن پنھنجي نوس فڪر جي عادتن سان انھي خاص قسم جو اندروني مشاھدو وري نہ ٿو ماڻي سگھي جنھن تي مذھبي عقيدي جو بنياد آھي (صفحو xxi) ۽ تنھنڪري اھو انھي ڳالھہ جي طلب ٿو ڪري تہ ھن جي سامھون پنھنجو موقف اھڙي انداز ۾ پيش ڪجي جنھن ڪان ھو واقف ھجي. ٻي ڳالھہ تہ مسلمانن کي علم جي ميدان ۾ جديد واڌارن ڏانھن ھاڪاري رجحان اختيار ڪرڻ گھرجي. (صفحو xxii) تصوف ڪنھن وقت ۾ اسلام ۾ مذھبي مشاھدي جي ارتقا جي صورتگري ڪرڻ ۽ انھي کي رخ ڏيڻ ۾ ڏاڍو سنو ڪم ڪيو ھو پر انھي جا پنئين دور جا نمائندا جديد ذھن کان پنھنجي لاعلمي جي سبب جديد فڪر ۽ مشاھدي مان ڪو تازو اتساہ وٺڻ جي بلڪل ناقابل ٿي ويا آھن ۽ نتيجي طور جديد ذھن لاءِ مناسب ڪو طريقو پيش ڪرڻ جي صلاحيت نہ ٿا رکن (صفحو xxi). اقبال انھي ئي کوٽ جو ڪنھن حد تائين پورائو ڪرڻ گھري ٿو. ڪيس اميد آھي تہ پنھنجن بنيادي اصولن

تي تنقيد ڪندڙ طبعيات جي موجودگي ۾ جيڪا اوائلي قسم جي ماديت تي شڪ شبھا اٿاري رھي آھي؛ اھڙو ڏينھن پري نہ آھي جڏھن مذھب ۽ سائنس کي اھڙيون مشترڪ ھم آھنگ ڳالھيون ڳولھي وٺن جيڪي ھن وقت تائين نظرن کان اوجھل رھيون آھن (صفحا xxi- ii).

ديني علم جي سائنسي شڪل جي ضرورت کي جائز تسليم ڪندي ۽ اسلام کي جديد سائنسي ذھن لاءِ سمجھہ ۾ اچڻ جوڳو بنائڻ جي مشڪل صورتحال کي سمجھندي اقبال بينڪي دور واري ھندستان جي ٻن مسلمان گروپن سان تعلق ختم ڪري ڇڏيو. پھرئين گروپ ۾ روايتي ذھن وارا اھي مسلمان عالم شامل ھئا جن جديديت سان تعلق رکڻ نہ ٿي چاھيو يا انھي جي ھنن ۾ صلاحيت ئي نہ ھئي ۽ اسلام جي ھڪ اھڙي عالمي تناظر تي راضي ھئا جنھن ۾ وچيئن دور کان خيرڪا تبديلي آئي ھئي. ٻئي گروپ ۾ اھڙا غير مذھبي ذھن رکندڙ مسلمان دانشور شامل ھئا جن وري پنھنجي پراڻي مذھبي روايت مان اتساہ وٺڻ نہ ٿي چاھيو يا انھي جي ھنن ۾ صلاحيت نہ ھئي ۽ اھي چڱ وڏرائي جديد مغربيت جا چيلا ٿيڻ لاءِ بلڪل تيار رھندا ھئا. انھن ٻنھي گروپن جا رجحان ذھن ۾رکڻ سان اسان کي اقبال جي منصوبي جي اھميت ۽ سندس بنيادي فڪري موقف جي درست اھميت سمجھڻ ۾ مدد ملندي.

اقبال مذھبي عقيدي (Faith) ۽ دينياتي طريقہ ڪار ۾ فرق ڪري ٿو. مذھبي عقيدو جنھن جو دارومدار اندروني مشاھدي جي ھڪ خاص قسم تي آھي انھي کي روح سان مشابھت ڏئي سگھجي ٿي جڏھن تہ دينياتي طريقہ ڪار جيڪو انھي عقيدي جي تشريح ڪري ٿو ۽ عقلي توجيھہ پيش ڪري ٿو؛ انھي کي روح پاران اختيار ڪيل شڪل (Form) چئي سگھجي ٿو. مذھبي عقيدو مستقل (Constant) ھوندو آھي جڏھن تہ دينياتي طريقہ ڪار ۾ ڪا غير يقينيت ھوندي آھي. اھو ڪنھن خاص دور ۾ فڪر جي مخصوص عادتن پاران اٿاريل مسئلن جي جواب ۾ پروان چڙھي ٿو ۽اڳتي ھلي جيڪڏھن اھي عادتون تبديل ٿين ٿيون تہ انھن ۾ بہ نظرثاني يا تبديلي جي ضرورت پوي ٿي. اقبال جي راءِ ۾ مسلمان فڪر ۽ روحانيت جون ڪلاسيڪي ساختون جديد ذھن جي نوس فڪر ڏانھن لاڙي سبب پيدا ٿيل مسئلن جو موثر جواب ڏيڻ جي صلاحيت نہ ٿيون رکن ۽ اھا حقيقت مسلمان مذھبي فڪر جي جديد تشڪيل کي ضروري بڻائي ٿي. اھا جديد تشڪيل اجتھاد جي عام نالي

هيٺ اچي ٿي جيڪو اسلام جي مذهب جي چڱي خاصي تجديد لاءِ اسلامي فني اصطلاح آهي. خود اقبال جي جديد تشڪيل کي اسلامي اجتهاد جي رخ ۾ ادا ڪيل ڪردار جي حيثيت ۾ ڏسي سگهجي ٿو.

اقبال کي اها اميد آهي ته مذهب ۽ سائنس جي وچ هاڻي جيتوڻيڪ دوري آهي پر ڪنهن ڏينهن اهي ڪا هڪ جهڙائي ڳولهي وٺندا. پر ماڻهو اهو محسوس ڪرڻ کان سواءِ نه ٿو رهي سگهي ته اقبال جديد ذهن کي مذهبي مشاهدو ماڻي سگهڻ جي صلاحيت نه هئڻ کي هڪ ڪمزوري يا معذوري سمجهي ٿو. اقبال جي هڪ هندستاني مسلمان پيشرو سيد احمد خان مذهب ۽ سائنس جي وچ ۾ دوري کي ختم ڪرڻ جي اهڙي طرح ڪوشش ڪئي جو سائنس کي هڪ متاهين مقام تي بيهاريندي مذهب کان اهو مطالبو ڪيائين ته اهو پاڻ کي سائنس کي ڳهربل حيثيت جي مطابق ڪري وٺي. اقبال کي انهي لحاظ کان سيد احمد خان جي فڪري ورثي کي جاري رکندڙ ڳڻيو ويندو آهي. پر اقبال کي انهي انداز فڪر جو حامي مشڪل سان قرار ڏئي سگهبو جڏهن سندس انهي سوچ کي سامهون رکبو ته سائنسي ذهن جو فائدو نئين سر مذهبي مشاهدو ماڻڻ ۾ آهي.

جديد تشڪيل ۾ اقبال جي عقلي دليلن جي ذهانت پڙهندڙ کان اها حقيقت اوجهل ڪرائي سگهي ٿي ته انهن دليلن جو بنياد اسلام جي فڪر ۽ عمل جي نظام طور هڪ مضبوط تصور مان پيدا ٿيل هڪ شديد جذبو آهي.

اقبال اسلامي مذهبي فڪر جي جديد تشڪيل جي ڪوشش ڪندي چيو آهي ته هو اسلامي فڪري روايت توڙي علم ۾ ٿيل جديد پيش رفت ٻنهي کي ملحوظ رکندو. جديد تشڪيل جي اسان پاران ورتل جائزي مان خبر پوندي ته اقبال انهي واعدي جي چڱي پاسداري ڪئي آهي. اسين پنهنجي جائزي کي ٻن حصن ۾ ورهائينداسين. پهرئين حصي ۾ جدا جدا ليڪچرن جو خلاصو پيش ڪندي انهي مجيل ڏکئي ڪتاب جو عمومي جائزو پيش ڪنداسين جنهن جي گهڻي ضرورت آهي. هن حصي ۾ ليڪچرن جا اصل عنوان ئي ذيلي سرخين طور ڪم آندا ويندا. ٻئي حصي ۾ ڪتاب جي ڪجھ مکيہ بنيادي خيالن ۽ موضوعن جي تشريح ۽ تبصرو پيش ڪيو ويندو.

الف: ليڪچرن جا خلاصا

1. علم ۽ مذهبي مشاهدو

مذهب حقيقت جو سنئون سڌو جلوو پسائڻ جي دعويٰ ڪري ٿو. مذهب بنيادي طور عقيدو آهي پر عقيدي وٽ احساس کان سواءِ ادراڪ ڪندڙ (Cognitive) عنصر به آهي. انهي ڳالهه جي خبر علم الڪلامي توڙي صوفياڻي فڪر وٽ نظرين جي اهميت ۽ انهي حقيقت مان به پوي ٿي ته مذهب- جنهن جو مقصد انساني زندگي ۽ ڪردار جي ڪايا پلٽ آهي- کي سائنس کان اڳ ئي پنهنجو پايو عقلي بنيادن تي رکڻ جي ضرورت جو احساس ٿي ويو هو تنهنڪري مذهب کي فلسفياڻي تفتيش جي ماتحت ڪري سگهجي ٿو. پر مذهب جئين ته فقط نظريو، احساس يا عمل نه پر سموري انسان جو اظهار آهي تنهنڪري اهو اهڙي ڪنهن تفتيش هيٺ به فقط پنهنجن شرطن شروطن هيٺ ئي ايندو ۽ فلسفو انهي کي پنهنجي معلومات ۾ ڪنهن هيٺاهين جاءِ تي بيهاري نه ٿو سگهي. ٻيو ته فڪر (thought) ۽ وجدان ۾ ڪو بنيادي فرق نه آهي. حقيقت کي ڪُلي صورت ۾ پهچندڙ وجدان، فڪر جي هڪ برتر صورت آهي جيڪو حقيقت کي ڏاڪي به ڏاڪي پهچي ٿو.

مسلمانن پاران پنهنجي مذهب کي عقلي طور سمجهڻ جي جستجو گهڻو اڳ شروع ٿي جنهن ۾ متڪلمين ۽ صوفين ٻنهي نظرين جو هڪ مربوط نظام ناهڻ جي ڪوشش ڪئي. مسلمان مفڪر يوناني فلسفي جي مضبوط اثر هيٺ اها ڳالهه سمجهي نه سگهيا ته يونانين جو قياسي فڪر حسي ادراڪ (sense perception) تي اعتبار نه ٿو ڪري جڏهن ته قرآن دنيا کي حقيقي سمجهي ٿو ۽ انهي جي مظهرن ڏانهن تجرباتي رخ اختيار ڪري ٿو. غزالي پاران اڳتي هلي يوناني فلسفي خلاف بغاوت جو سبب به تجرباتي عقل کي مذهب جو قابل عمل بنياد مڃڻ کان انڪار هو. انهي سوچ جي زيراثر ئي هن مذهب جو بنياد فقط صوفياڻي مشاهدي تي رکيو. پر غزالي جي انداز ۾ قرآني تصديق شامل نه هئي. پوءِ جا مفڪر به اها ڳالهه سمجهي نه سگهيا ته فڪر ۽ وجدان جن جون خصوصيتون ترتيب وار متناهيت (finitude) ۽ لامتناهيت (infinitude) آهن اهي نامياتي طور هڪٻئي سان لاڳاپيل آهن. فڪر پنهنجي اندروني حرڪت ۾ وجدان ٻڌجي پوي ٿو. ٻين لفظن ۾ چئجي ته اندروني لامتناهيت رکندڙ فڪر سلسليوار وقت (serial time) ۾

پنهنجي ذات کي عيان ڪندڙ حرڪت جي سبب فقط متناهيت جو روپ اختيار ڪري وٺي ٿو.

مسلمان مذهبي فڪر گذريل پنج سو ورهين کان جمود جو شڪار رهيو آهي. انهي دوران يورپ اسلامي دنيا کان اتساه وٺي لڳاتار مختلف ميدانن ۾ ترقي ڪندو ۽ نوان نظريا ۽ موقف پيدا ڪندو رهيو آهي. مسلمانن لاءِ پنهنجي مذهب جي بنيادي ڳالهين جو جائزو وٺڻ لاءِ هي مناسب وقت آهي.

قرآن جو مکيه مقصد انسان جي خدا ۽ ڪائنات سان سندس لاڳاپن جي آگاهي کي گهرو ڪرڻ آهي. اسلام عيسائيت سان انهي ڳالهه ۾ متفق آهي ته انساني روحاني زندگي کي رفعت ڏيڻ انسان جي اندر هڪ نئين دنيا آشڪار ٿيڻ سان ئي ممڪن آهي. پر عيسائيت جي برخلاف اهو انهي ڳالهه تي زور ڏئي ٿو ته اهڙي آشڪاريت مادي دنيا جي خلاف نه آهي پر اها انهي ۾ سرايت ڪري وڃي ٿي. قرآن مطابق ڪائنات جو هڪ ڳنڀير مقصد آهي. انهي ۾ وسعت ۽ تبديلي اچي سگهي ٿي. انهي ۾ خدا جون نشانيون آهن ۽ انسان ان جي تسخير ڪري سگهي ٿو. انسان فطرت کان برتر آهي. سندس فطرت ۾ اها ڳالهه سمايل آهي ته هو پنهنجي ۽ فطرت جي مقدر جي صورتگري ڪندو ۽ لڳاتار هڪ سطح کان ٻي سطح تائين وڌندو ويندو ايستائين جو خدا جو شريڪ ڪار بڻجي ويندو. پر سندس حياتي ۽ سندس واڌ ويجهه جو دارومدار سندس انهي صلاحيت تي آهي ته هو پنهنجي سامهون ايندڙ حقيقت سان درست قسم جو لاڳاپو قائم ڪري ۽ هو علم- يعني فهم ذريعي مضبوط بڻايل حسي ادراڪ- جي مدد سان ئي اهو لاڳاپو قائم ڪري سگهندو. حقيقت مطلق خارجي دنيا ۽ انسان جي اندروني ذات ۾ پنهنجون نشانيون ظاهر ڪري ٿي تنهنڪري انهي کي لامتناهي جو ظاهري پهلو ڪوٺي سگهجي ٿو. فطرت جو غور و فڪر وارو مشاهدو انهي حقيقت تي پهچڻ جو اڻ سڌو ۽ عقلي انداز آهي جڏهن ته وجدان انهي تي پهچڻ جو سڌو ۽ غير عقلي انداز آهي. اهو طريقو جنهن جي درست هئڻ جي تصديق دنيا جي وحي ٿيل ۽ صوفياڻي ادب مان پڻ ملي ٿي، معروضي، ٺوس ۽ حقيقي ڄاڻ مهيا ڪرڻ ۾ ايترو ئي فطري، اصلي ۽ ڪارگر آهي. پر حقيقت جي مڪمل جلوي کي ممڪن بنائڻ لاءِ اهو ضروري آهي ته علم جا اهي ٻئي قسم هڪٻئي جو پورائو ڪن.

صوفياڻي علم جون خصوصيتون انهي جي لاواسطيت، معروضيت، مڪمل هجڻ ۽ ابلاغ ناپذيري آهن. اهو جيتوڻيڪ مڪمل هوندو آهي پر عام مشاهدي کان مڪمل طور ڪٽيل نه هوندو آهي. اها ڳالهه صوفياڻي مشاهدي جي اهميت کي نه ٿي گهٽائي ته اهو ڪجهه حالتن تحت واقع ٿيندو اهي يا اهو جنسي جذبي جي عمل جو نتيجو به ٿي سگهي ٿو. هر قسم جي ڄاڻ ڪجهه نامياتي حالتن تحت ئي واقع ٿيندي آهي ۽ مذهبي شعور پنهنجي ڪردار يا مقصد جي لحاظ کان گهڻو ڪري جنسي اپار کان مختلف ٿيندو آهي. فرائيڊ واري نفسيات جي مکيه نظريي بابت جيتوڻيڪ شڪ شبها اٿاري سگهجن ٿا پر انهي مذهبي مشاهدي کي داخلي عنصر کان پاڪ ڪرڻ ۾ وڏي مدد ڪئي آهي.

مذهبي مشاهدي جي صداقت جاچڻ لاءِ ذهني ۽ عملي ٻن قسمن جي پرک ڪري سگهجي ٿي. ذهني پرک جيڪا ايندڙ ليڪچر ۾ ڪئي ويندي اها انساني مشاهدي جو انهي لحاظ کان جائزو وٺي ٿي ته ڇا انهي ذريعي اها ساڳئي حقيقت ملي ٿي جيڪا مذهبي مشاهدو ڏئي ٿو. عملي پرک وري مذهبي مشاهدي جو حقيقي زندگي تي اثرن جي لحاظ کان جائزو وٺي ٿي.

2. مذهبي مشاهدي جي فلسفيانه پرک:

ڪلامي فلسفي پاران وجود مطلق يعني خدا جو وجود ثابت ڪرڻ لاءِ پيش ڪيل ڪائناتي، غايتي ۽ وجودياتي دليل ناڪافي آهن. پهريون دليل محدود جي نفي ڪندي لامحدود جو اثبات ڪري ٿو. ٻيو دليل ڪنهن خالق نه پر ڪاريگر جو وجود ثابت ڪري ٿو ۽ ٽيون انهي ڳالهه جي وضاحت ۾ ناڪام ٿي وڃي ٿو ته مڪمل وجود جي نظريي مان اهڙي ڪنهن شي جي معروضي وجود جو لازمي نتيجو ڪيئن ٿو نڪري. ٻي ڳالهه ته اهي دليل انساني مشاهدي جو مٿاڇرو بيان ڏين ٿا.

وجودياتي ۽ الٰهياتي دليل انهي ڪري ناڪام ٿي وڃن ٿا جو اهي فڪر کي ڪو اهڙو منظم ڪندڙ اصول سمجهن ٿا جيڪو شين تي ٻاهران عمل ڪري ٿو. جڏهن ته انهي کي ڪا اهڙي طاقت سمجهيو وڃڻ گهرجي جيڪا خود انهيءَ مادي جي وجود کي تشڪيل ڏئي ٿي. اسان جي انساني صورتحال جي سبب فڪر ۽ وجود جي لازمي طور وجود ۾

ايندڙ ثنويت کي مشاهدي جي تنقيدي تعبير ذريعي حاصل ٿيندڙ وحدت (unity) ۾ آڻي سگهجي ٿو. انهي تعبير تي پهچڻ لاءِ قرآن جو اهو اشارو ڪم آڻو پوندو تہ انسان جو مشاهدو داخلي ۽ خارجي طور حقيقت مطلق (Ultimate Reality) جي علامت آهي.

مشاهدو وقت جي لحاظ کان پاڻ کي مادي، زندگي ۽ نفس يا شعور جي ٽن سطحن تي ظاهر ڪري ٿو. جيڪي ترتيب وار طبعيات، حياتيات ۽ نفسيات جي اڀياس هيٺ اچن ٿيون. مادي جو روايتي نظريو هاڻي قابل دفاع نہ رهيو آهي. جديد طبعيات حواسي شاهدي کي ذهني تاثرات ۽ شين (things) کي واقعن جي حيثيت ڏئي ڇڏڻ ڪانپوءِ ثابت ڪري ڏيکاريو آهي تہ سيئي شيون بنيادي طور حرڪت آهن. جنهن مان اهو اشارو ملي ٿو تہ شي فقط ماخوذ خيال (derivative notion) آهي نہ ئي زندگي- يا نفس جيڪو زندگيءَ جو هڪ قسم آهي- کي ميڪانيڪي طبعيات جي اصطلاح ۾ سمجهائي سگهجي ٿو. اهڙي طرح جڏهن مادي، زندگي ۽ نفس يا شعور جو تجزيو ڪيو وڃي ٿو تہ اهي هڪ اهڙي حقيقت ڏانهن اشارو ڪن ٿا جيڪا ڪردار جي لحاظ کان روحاني آهي، لاڳيتو تخليقيت سان سرشار آهي ۽ ان جي عقلي طور رهنمائي ٿي رهي آهي. اسان جي براه راست مشاهدي ۾ بہ فطرت هڪ تسلسل جي صورت ۾ ظاهر ٿيندي آهي. جيڪا عملي ضرورتن تحت ذهن ۾ آٽڻ تي مڪاني طور هڪٻئي کان جدا اسمن (entities) ۾ ورهائجي ويندي آهي ۽ اهڙي طرح هڪ متحرڪ وحدت کي هڪٻئي کان جدا غير متحرڪ شين ۾ آڻي ڇڏيندي آهي. اهي غير متحرڪ شيون پنهنجي گڏيل وجود ۽ تسلسل جي سبب اسان جي مڪان ۽ زمان کي منظر تي آڻين ٿيون. ذات پنهنجي فعال حيثيت ۾ مڪاني "هتي" (here) ۽ سلسليوار "هاڻي" (now) جي ڪثرت کي منهن ڏئي ٿي پر اها پنهنجي قدر شناس (appreciative) حيثيت ۾ "هتي" ۽ "هاڻي" جي سموري ڪثرت جو هڪ اهڙي "هاڻي" ۾ امتزاج ڪري ٿي جنهن تي مڪان جو ڪوبہ اثر نہ آهي. اهو خالص وقت هڪ اهڙو نامياتي ڪل آهي جنهن ۾ ماضي، حال ۽- غير تبديل ٿيندڙ قسمت بجاءِ هڪ ڪليل امڪان طور مستقبل- شامل آهن. خالص زمان ۾ وجود رکڻ جو مطلب آهي هڪ ذات يا انا هئڻ. انساني انا سامهون ايندڙ مڪان واري غير ذات يعني فطرت کان ذات جي امتياز جي سبب وجود ۾ اچي ٿي. پر خدائي يا حقيقي انا سان ڪير

اهڙي طرح سامهون نہ ٿو اچي جو غير ذات يا فطرت انهي کان جدا نہ آهن. اِها اُها شي آهي جنهن کي قرآن خدا جي عادت سڏي ٿو. جنهن کي اسين مطلق انا جي تخليقي سرگرمي سمجهون ٿا. مطلق انا سرگرم آهي ۽ تبديل ٿيندي رهي ٿي پر ان سان جيڪا تبديلي لاڳو ڪري سگهجي ٿي اها توسيعي يا مقداري نہ پر مرتڪز يا خاصيتي هوندي آهي. ٻين لفظن ۾ چئجي تہ اها تبديلي دورانيي کان سواءِ حقيقي ۽ غير سلسليوار وقت ۾ هوندي آهي.

اهڙي طرح فڪر جي سطح تي مشاهدي جي فلسفياڻي پرک سان ظاهر ٿئي ٿو تہ حقيقت ڪردار جي لحاظ کان روحاني آهي ۽ اهو تہ انهي کي لازماً هڪ انا جي صورت ۾ ذهن ۾ آندو وڃي ٿو. مذهب هڪ قدم اڳتي وڌندي اسان کي انهي حقيقت جي مشاهدي جي اميد ڏياري ٿو.

3. خدا جو تصور ۽ عبادت جو مفهوم

خدا يا حقيقي انا بابت قرآني تصور جا اهم عنصر- سندس انفراديت، تخليقيت، علم، قدرت ڪاملہ ۽ ابديت آهن. لامتناهي خدا جي انفراديت مان متناهيت جو مطلب نہ ٿو نڪري. خدائي لامحدوديت توسيعي نہ پر مرتڪز آهي. خدا پاران فطرت جي تخليق کي ماضي جي هڪ واقعي جي حيثيت ۾ تصور نہ ٿو ڪري سگهي. مادو خدا جي سامهون ايندڙ هڪ آزاد حقيقت نہ آهي. پر اها هڪ تعبير آهي جيڪا فڪر سندس آزاد تخليقي توانائي تي لاڳو ڪري ٿو. متناهي انا جي علم جي ابتڙ جنهن کي معلوم آزاد شي کي اڳواٽ فرض ڪرڻو پوندو آهي. خدا جي علم جي سامهون اها علم واري شي موجود نہ هوندي آهي. پر اها شي پاڻ پيدا ڪندو آهي. تخليق کي مختلف درجن جي انا هوندي آهي. فقط انسان ئي- جنهن وٽ اها تمام اعليٰ درجي ۾ هوندي آهي. خدا جي تخليقي زندگي ۾ شريڪ ٿيڻ جي قابل آهي.

قدرت ڪاملہ جي تصور مان هڪ اڳ مقرر ٿيل مستقبل جو اشارو ملي ٿو جيڪو خدا جي عمل جي آزادي جي نفي ڪري ٿو ۽ سندس رٿا مان نواڻ کي خارج ڪري ڇڏي ٿو. ڳالهہ جيڪڏهن صحيح نموني ذهن ۾ ويهاري وڃي تہ خدائي علم جو مطلب اهو آهي تہ مستقبل هڪ ڪليل امڪان طور موجود آهي.

خدا جي قدرت ڪاملہ جيڪا قرآن ۾ خدائي ڏاهپ ۽ خير سان گهرو ڳانڍاپو رکي ٿي انهي ڪي جيڪڏهن دنيا ۾ هر هنڌ حاوي طبعي ۽ اخلاقي برائي ڪي مدنظر رکندي ڏسجي ٿو تہ انهي ۾ ڪافي مونجهارا ڏسڻ ۾ اچن ٿا. قرآن جي اصلاحيت واري نظريي مان اها اميد ملي ٿي تہ انسان آخرڪار برائي تي فتح حاصل ڪري ويندو. قرآن پاران انسان جي زمين تي اچڻ واري واقعي ۾ بہ ڪيس ڪو بدچلن نہ پر اهڙو اختيار رکندڙ ڏيکاريو ويو آهي جيڪو چڱائي ۽ برائي جي چونڊ ڪري سگهي ٿو. ساڳئي طرح انساني انا جي آزادي مان بہ اهو مطلب نڪري ٿو تہ انا ڪي چڱائي ۽ برائي مان چونڊ ڪرڻ جي صلاحيت آهي ۽ تنهنڪري چڱائي ۽ برائي ڪي هڪٻئي ڪان جدا حيثيت ۾ نہ ٿو ڏسي سگهجي. ٻئي ساڳئي ڪل جا ضروري حصا آهن. انسان جي محدود انا غلطيون ڪري سگهڻ مان ئي واڌ ويجهہ وٺي ٿي. تنهنڪري درد ڪي هڪ اهڙي ضابطي جو حصو سمجهي سگهجي ٿو جنهن منجهان انسان ڪي زندگيءَ ۾ گذرڻو آهي. پر انهي ضابطي جا مڪمل نتيجا انسان جي انا جي ارتقا جي هن مرحلي تي هن مٿان ظاهر نہ ٿيا آهن.

خدا جي ابديت ڪي- غير سلسليوار نہ پر- خالص وقت ۾ سندس وجود جي لحاظ ڪان تصور ڪرڻو آهي. تبديلي جي دنيا ۾ خدا جي تخليقي حرڪت جي سبب خالص وقت سلسليوار وقت لڳي ٿو. اهڙي طرح جيستائين خدا جو تعلق آهي دوام ۽ تغير هڪٻئي سان اڻ نهڪندڙ درجا نہ آهن.

مٿئين بحث مان اهو ثابت ٿئي ٿو تہ خدا جي اسلامي تصور ڪي فلسفي جي لحاظ ڪان ثابت ڪرڻ ممڪن آهي. پر مذهب خدا جي فلسفياڻي فهم تي مطمئن نہ ٿيندي هن سان تمام ويجهو تعلق قائم ڪرڻ جو مقصد رکي ٿو. مذهب اهو مقصد حاصل ڪرڻ لاءِ عبادت يا دعا جو ذريعو اختيار ڪري ٿو. جيڪو روحاني روشني عطا ڪري ٿو. عبادت انهي لحاظ ڪان غور و فڪر وانگر آهي جو اهي ٻئي انجذابي عمل آهن. فلسفياڻي غور و فڪر ۾ البت ذهن حقيقت جو مشاهدو ڪري ٿو جڏهن تہ مذهبي عبادت ۾ ذهن حقيقي زندگيءَ ۾ شريڪ ٿيڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. عبادت ۾ ڪابہ پراسراريت نہ آهي. علم جي ڳولها بہ هڪ قسم جي عبادت آهي. عبادت حقيقت ۾ فطرت جي سائنسي مشاهدي جو هڪ ضروري حصو آهي. فطرت جو مشاهدو ڪندڙ

سائنسدان عبادت جي عمل ۾ مشغول ڪنهن صوفي وانگر هوندو آهي. جماعت سان عبادت جنهن جو اسلام حڪم ڏئي ٿو، روحاني روشني ڪي سماج ۾ عام ڪرڻ جو حڪم ڏئي ٿي. اها سماجي مساوات ڪي پڻ هٿي وٺرائي ٿي. جنهن مان اهو پڻ اشارو ملي ٿو تہ انهن جي خالق ۽ رب الله جي وحدت ڪان پوءِ انسانن جي وحدت جو ڏاڪو اچڻ گهرجي.

4. انساني خودي- سندس آزادي ۽ بقا

قرآن انسان جي انفراديت ۽ يگانگي تي زور ڏئي ٿو. اهو انسان ڪي خدا جو چونڊيل، زمين تي خدا جو نائب ۽ آزاد شخصيت جو مالڪ ڪوٺي ٿو. اها وري حيرت جي ڳالهہ آهي تہ انساني شخصيت ۾ مرڪزي حيثيت رکندڙ شعور مسلمان متڪلمين وٽ سنجيده موضوع جي حيثيت نہ وٺي سگهيو. اندروني مشاهدي جي وحدت ڪي فقط مذهبي تصوف ئي سمجهي سگهيو، جنهن ڪي قرآن علم جي ٽن ذريعن مان هڪ مڃيو آهي. ٻيا بہ ذريعا تاريخ ۽ فطرت آهن. صوفي حلاج جي بيان تہ "آءٌ تخليقي صداقت آهيان." منجهان درست نموني تعبير ڪرڻ ڪان پوءِ اهو مطلب نہ ٿو نڪري تہ ڦڙو سمنڊ ۾ گڏجي ويندو پر انهي مان اهو مطلب ٿو نڪري تہ محدود انساني انا هڪ گهري وجود ۾ بہ باقي رهي ٿي. اهڙي قسم جو مشاهدو پنهنجي پختي شڪل ۾ اجا جديد نفسيات جي پهچ ڪان ٻاهر آهي. پر الهٰياتي نظام مرده مابعدالطبعيات جي زبان ڪتب آڻيندي بہ انهي بابت ڪو اشارو مهيا نہ ٿا ڪن. تنهنڪري جديد مسلمان لاءِ ضروري آهي تہ هو جديد علم جي روشني ۾ اسلام جي ميراث ۽ تعليمات جو نئين سر جائزو وٺي. هو جديد علم ڪي عزت جي نگاهہ سان تہ ضرور ڏسي پر سندس انداز غير جانبداري وارو هجي ۽ هو پنهنجي ماضي سان بہ تعلق ختم نہ ڪري.

خودي جي حقيقت ڪان انڪار نہ ٿو ڪري سگهجي جو برئڊلي جهڙو ماڻهو بہ جيڪو خودي جي وجود ڪي منطقي بنيادن تي ثابت نہ ڪري سگهيو انهي ڪي بہ آخرڪار مڃڻو پئجي ويو. خودي جي خصوصيت دماغي حالتن جي اهڙي وحدت آهي جيڪا مڪان (جو خودي جي وحدت مادي شين جي وحدت ڪان مختلف آهي) يا زمان (خودي جي وقت جو عرصو طبعي واقعن جي وقت جي عرصي ڪان مختلف آهي)

جي حدن ۾ نہ ٿي اچي. خودي جي هڪ خصوصيت خلوت پڻ آهي جيڪا نفسيات لاءِ منفرد ”آءُ“ جي ماهيت جو سوال اپاري ٿي.

غزالي ۽ سندس مڪتب فڪر خودي کي هڪ سادو، ورهائجي ۽ تبديل نہ ٿي سگهندڙ روحاني مادو (soul substance) سمجهندا هئا ۽ انسان جي اندروني مشاهدي کي سندس ذهني حالتن جي تبديل نہ ٿيندڙ خودي سان تعلق جي سبب هڪ وحدت سمجهندا هئا. انهي مڪتب فڪر کي البت نفسيات بجاء مابعدالطبعيات ۾ دلچسپي هئي پر حقيقت ۾ انهي جو نظريو نہ مابعدالطبعياتي مقصد (چاڪاڻ تہ جيڪا شي ورهائجي نہ ٿي سگهي اها ضروري نہ آهي تہ تباه بہ نہ ٿي سگهي) نہ ئي نفسياتي مقصد (چاڪاڻ تہ اسان جو شعوري مشاهدو اسان کي خودي جي روحاني مادي جي حيثيت ۾ ڪجهہ نہ ٿو ٻڌائي) پورو ڪري ٿو. انهي جي باوجود بہ خودي تائين رسائي فقط اسان جي شعوري مشاهدي جي تعبير ذريعي ئي ممڪن اهي. وليم جيمس پاران شعور کي ”شعور جو وهڪرو“ ڪوٺڻ اسان پاران شعور جي ڪنهن اڪيلي، مستقل ۽ لڳاتار شي جي حيثيت ۾ مشاهدي تي درست ثابت نہ ٿو ٿئي.

خودي ڪا شي نہ پر هڪ فعل آهي. ڪنهن جي شخصيت کي انهي جو ڪنهن شي جي حيثيت ۾ مشادو ڪرڻ بجاءِ انهي جي فعلن جي تعبير جي ذريعي ئي ذهن ۾ آڻي سگهجي ٿو. خودي يا روح ۽ مادي يا جسم ۾ ڪهڙو تعلق آهي؟ مادي کي ڪو آزاد وجود نہ آهي. ڪو طبعي جسم هيٺيئن قسم جي خودين جو هڪ مجموعو هوندو آهي جنهن جي ذريعي مطلق خودي- جيڪا ماهيت جي لحاظ کان لامتناهي آهي- ڪنهن جي ذات تي عمل ڪندي انهي کي پنهنجي مشاهدي ۾ يڪجاء ڪرڻ، منظم ڪرڻ ۽ وحدت ۾ آڻڻ جي قابل بڻائيندي آهي ۽ اعليٰ درجي جي خودي ۾ ظهور جي اجازت ڏيندي آهي. زندگي جي ارتقا انهي ۾ آهي تہ شروعات واري نفسي عنصر تي طبعي عنصر جي غلبي واري عمل جي ابتڙ ڪم ٿي وڃي ٿو ۽ نفسي عنصر طبعي عنصر کان مڪمل آزادي واري نقطي تي پهچي وڃي ٿو. انساني خودي جو سرچشمو جيئن تہ هڪ باامر (directive) مطلق خودي آهي تنهنڪري اها پڻ باامر آهي. ساڳئي طرح انساني خودي هڪ آزاد علت ذاتي آهي. تقدير هڪ اهم قرآني تصور آهي. انهي مان مڪمل جبريت جو مطلب نہ ٿو نڪري. اهو هڪ اهڙي وصال جي تجربي جي نمائندگي ڪري ٿو جنهن ۾ متناهي

خودي لامتناهي خودي سان هم آهنگ ٿي وڃي ٿي ۽ لامتناهي متناهي کي ميسارڻ کان سواءِ ان کي پنهنجي آغوش ۾ وٺي ڇڏي ٿو.

وڏيڪ اهو تہ انساني خودي ۾ لافانيت جي صلاحيت آهي پر انهي جي لافانيت اجتماعي يا تهذيبي هئڻ بجاءِ شخصي هوندي آهي. قرآن مطابق انساني خودي پاڻ تي قبضو رکندي ۽ انفراديت سان واڌ ويجهہ وٺندي رهندي آهي. ايستائين جو اها پنهنجي انفراديت وڃائڻ کان سواءِ لامتناهي جي حضور ۾ پهچي ويندي آهي. اهڙي طرح اها لامتناهي کان ممتاز هوندي بہ انهي کان جدا نہ آهي. پاڻ تي قبضو رکندي خودي جي واڌ ويجهہ عمل ذريعي ممڪن ٿئي ٿي. زندگي خودي جي سرگرمي لاءِ ڪارگاهہ آهي. ڪمزور خوديون موت وقت تحليل ٿي وينديون آهن. پر جيڪي خوديون موت جو صدمو سهي وينديون آهن انهن کي موت ۽ وري زنده ٿيڻ واري ڏاڪي ۾ واڌ ويجهہ جا نوان موقعا ملندا آهن. صوفياڻن مشاهدن مان خبر پوي ٿي تہ انهي وقت دوران خودي کي شعور حاصل هوندو آهي. خودي جي نئين ظهور وقت انهي جو صفاتي مجموعو پاڻ کي بهشت يا دوزخ جي شڪل ۾ ظاهر ڪندو آهي. جيڪي جايون نہ پر حالتون آهن. پر جيئن دوزخ ڏکن جو دائمي نڪاٽو نہ آهي تيئن بهشت بہ جشن جو زمانو نہ آهي. خودي کي موت ۽ وري زنده ٿيڻ کان پوءِ نئين زندگيءَ ۾ بہ ذاتي واڌ ويجهہ ۽ پاڻ کي تخليقي انداز ۾ ظاهر ڪرڻ جا نوان موقعا ملندا رهن ٿا.

5. اسلامي ثقافت جو روح

نبي ۽ صوفي ٻئي قرب ۽ وصال جو مشاهدو ماڻيندا آهن. صوفي انهي مشاهدي ۾ محو رهڻ گهرندو آهي ۽ هو انهي مان جيڪڏهن واپس ايندو بہ آهي تہ سندس واپسي کي انسانذات لاءِ ڪا گهڻي اهميت نہ هوندي آهي. ٻئي طرف وري نبي سدائين انهي دنيا ۾ تخليقي ۽ تعميري تبديلي آڻڻ جي عزم سان واپس ايندو آهي. نبي جي مشاهدي جي قدر و قيمت جي عملي پرک سندس پيغام جي روح پاران پيدا ڪيل ثقافتي دنيا جو جائزو وٺڻ ۾ آهي. هي ليڪچر اسلامي ثقافت جي ڪجهہ اهم تصورن تي نظر وجهي ٿو. هن جو مقصد انهن تصورن جي صورتگري جي عمل کي سمجهڻ آهي. پر سڀ کان پهريان اسلام ۾ ختم نبوت جي تصور کي سمجهڻ ضروري آهي.

انساني ارتقا جي شروعاتي مرحلن دوران نفسي توانائي پيغمبري شعور پيدا ڪري ٿي جيڪا انساني فڪر ۽ عمل جي قناعت جي نمائندگي ڪندي زندگي جي مختلف حالتن لاءِ تيار فيصلا ۽ حل مهيا ڪري ٿي. انساني ارتقا جي ڪنهن پوءِ واري مرحلي تي عقلي ۽ تنقيدي صلاحيتن جي پيدا ٿيڻ سان شعور جي غير عقلي انداز جي واڌ ويجهه بيهجي وڃي ٿي. انسان بنيادي طور جذبي ۽ جبلت جي هيٺ هلندو آهي. استقرائي سوچ جيڪا انسان کي ماحول تي ڪنٽرول ڏئي ٿي اها هڪ حاصلات آهي. حضرت محمد ﷺ قديم ۽ جديد جي سنگم تي بيٺا آهن. سندن پيغام جو سرچشمو جيتوڻيڪ قديم آهي پر انهي جو روح جديد آهي ڇاڪاڻ ته اسلام جي پيدائش استقرائي عقل جي پيدائش آهي. انسان پاران فڪري بلوغت تي پهچڻ کان پوءِ ختم نبوت جي نظريي هر قسم جي مافوق الفطري طور منظور ٿيل مذهبي توڙي سياسي شخصي اختيار کي ختم ڪري ڇڏيو آهي. اهڙي طرح عقل، تجربو، فطرت ۽ تاريخ علم جي سرچشمن طور خاص اهميت حاصل ڪري وٺن ٿا. اهو نظريو اسان کي مڪمل شعور جي حاصلات لاءِ پنهنجن ذريعن تي انحصار ڪرڻ سيکاري ٿو. اهو نظريو صوفياڻي مشاهدي کي جيتوڻيڪ فطري سمجهي ٿو پر انهي مشاهدي مان حاصل ڪيل علم کي ٻئي ڪنهن به قسم جي علم وانگر تنقيدي تفتيش جي عمل مان گذاري ٿو. آخري ڳالهه ته اهو نظريو مسيحي نجات جي تصور کي به غير ضروري ڪري ڇڏي ٿو. جيڪو اسپينگلر مطابق مجوسي مذهبن جي گروپ جي خصوصيت آهي. اسپينگلر غلطي وچان اسلام کي به انهن مذهبن منجهان سمجهي ٿو.

قرآن پاران فطرت کي ڪا نوس شي ۽ ڪائنات کي متحرڪ سمجهڻ سبب مسلمان مفڪرن قياسي يوناني فڪر خلاف بغاوت ڪئي جنهن کي هو شروعات ۾ پنهنجو ڪيون وينا هئا. انهي بغاوت ۾ صدين جي سفر دوران مکيه ديني عالم، فلسفي ۽ سائنسدان شامل ٿيندا ويا ۽ اها علم جي مختلف شعبن جهڙوڪ رياضي، فلڪيات، طب ۽ منطق ۾ ظاهر ٿي. اسلام جي ضد ڪلاسيڪي (anti - classical) روح مان پيدا ٿيل تجرباتي ۽ استقرائي طريقو اسلامي ثقافت جي پيداوار آهي جنهن کان اهو يورپ اڌارو ورتو.

تناسب يوناني آدرش هو. جڏهن ته لامحدوديت اسلامي آدرش هو. متحرڪ ڪائنات جي تصور کي- جيڪو بي حد واڌ ويجهه جو اهل آهي- اسلامي فڪر ۾ ڪيترن ئي طريقن ۾ اظهار مليو ٿو. شاعر مفڪر عراقي مطلق زمان ۽ مطلق مڪان جي تصور کي رد ڪندي ڪيترائي مڪاني نظام (space - orders) ۽ زماني نظام (time - orders) فرض ڪري ٿو. فلسفي ابن مسڪويه زندگي کي ارتقائي حرڪت جي لحاظ کان ڏسي ٿو ۽ فلسفي تاريخدان ابن خلدون قرآن مان اتساهه وٺندي تاريخ کي تبديليءَ جو لاڳيتو ۽ تخليقي عمل سمجهي ٿو.

6. اسلام ۾ حرڪت جو اصول

اسلام ۾ حقيقت مطلق- خدا- هر قسم جي زندگي جو دائمي روحاني بنياد آهي جيڪو پاڻ کي تنوع ۽ تبديلي ۾ ظاهر ڪري ٿو. تنهنڪري ڪنهن اسلامي سماج لاءِ اهو لازمي آهي ته اهو دائمي اصولن کي تبديلي جي اصولن مطابق ڪري ۽ انهن ٻنهي اصولن ۾ ثالثي ڪرائڻ لاءِ هن وٽ ڪو حرڪت جو اصول هئڻ به ضروري آهي. اجتهاد اسلام جوهڪ اهڙو اصول آهي. فني طور انهي جي معنيٰ آهي آزاد قانوني راءِ قائم ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ. هتي اسان جو تعلق فقط انهي ڳالهه سان آهي جنهن کي مڪمل اجتهاد- معنيٰ بنيادي سطح تي ڪم آندل اجتهاد جو اصول- چيو وڃي ٿو.

سُني نظرياتي طور جيتوڻيڪ اجتهاد جي اجازت ڏين ٿا پر انهي جو عملي طور اهڙي طرح انڪار ڪن ٿا جو انهن ڪنهن هڪ فرد ۾ انهي جي صلاحيت هئڻ کي لڳ ڀڳ ناممڪن بڻائي ڇڏيو آهي. انهي عجيب ذهني لاڙي اهڙي مذهب جي قانوني نظام کي جامد بڻائي ڇڏيو آهي جنهن جي الهامي ڪتاب ۾ زندگي جو هڪ متحرڪ نظريو آهي. اسلامي قانون جي جمود جي سببن مان هي سبب اهم هئا: مسلمان مفڪرن طرفان اسلام جي سماجي ساخت کي عقلي نظرين جي مفروضه انتشاري اثرن کان بچائڻ جون ڪوششون؛ خيالي تصوف جي اسلام جي سماجي حيثيت کان لاتعلقي ۽ فقيهن پاران تيرهين صدي ۾ بغداد جي تباهي کان پوءِ دفاعي قدم طور ڪنهن به قسم جي نواڻ تي پابندي.

اجتهاد ۾ جديد ترڪي جو تجربو ذهن ۾ رکڻ جي قابل آهي. اتان جي نيشنلسٽ پارٽي مذهب سميت سيني ادارن جي ڪمن ڪارين جي

تعين ۾ رياست کي اوليت ڏئي ٿي. پر اسلام مذهبي ۽ دنياوي دائره ڪار ۾ فرق ڪرڻ بجاءِ ڪنهن به ڪم ڏانهن ذهني لاڙي کي مدنظر رکندي انهي کي روحاني يا غير مذهبي قرار ڏئي ٿو. انسان هڪ وحدت آهي جنهن کي خارجي دنيا سان لاڳاپي سان عمل ڪندي ڏسبو ته جسم آهي پر اهڙي عمل جي آخرين مقصد جي حوالي سان ڪم ڪندي ڏسبو ته ذهن يا روح آهي. اسلامي نقطہ نظر کان رياست فقط توحيد، مساوات، يڪجهتي ۽ آزادي جي آدرشي اصولن کي مڪاني زماني ماحول ۾ آڻڻ جو هڪ ذريعو آهي. ترڪي جي Religious Reform Party (مذهبي اصلاح پارٽي) اسلام جي عالمي سماج ۽ اخلاقي آدرشن جي مقامي ٿي وڃڻ تي افسوس جو اظهار ڪري ٿي ۽ مسلمانن کي انهن آدرشن کي ڀيهر حاصل ڪرڻ جي دعوت ڏئي ٿي. ترڪي جي گرانڊ نيشنل اسيمبلي اهو فيصلو ڏنو ڏنو آهي ته خلافت ڪجهه ماڻهن جي گروپ يا ڪنهن چونڊيل جماعت جي حوالي ڪري سگهجي ٿي. اهو اجتهاد اسلام جي روح سان هم آهنگ آهي ۽ جديد اسلامي دنيا جون سياسي حقيقتون به انهي کي برحق قرار ڏين ٿيون. اسلامي بين القوامي آدرش جو ترڪي نظريو ضياء نالي شاعر مفڪر جي تحريرن ۾ ملي ٿو. جديد اسلام ۾ آزاد خيال حرڪت جو آڌرياءَ ڪرڻو آهي پر بغير روڪ ٽوڪ جي آزاد خيال انتشار جي قوت ٿي سگهي ٿي.

ڇا اسلام جي قانون ۾ ارتقا جي صلاحيت آهي؟ درست حالتن هيٺ اسلام جو انجذابي روح اسان جن عالمن جي قانوني قدامت پرستي تي غلبو حاصل ڪري ويندو. اسلام جي شروعاتي ڪجهه صدين ۾ جڏهن قرآن ئي اسلام جو واحد تحريري قانون هو اسلام ۾ اوڻيهه فقهي مڪتب پيدا ٿيا. اسلامي قانوني مڪتبن شروع ۾ قانون بابت استخراجي انداز اختيار ڪيو پر پوءِ جيئن پوءِ تيئن استقرائي انداز اختيار ڪندا ويا. اسلامي قانون جي چئن وڏن سرچشمن- قرآن، حديث، اجماع ۽ قياس- تي هڪ نظر وجهڻ سان ئي اسان جن وڏن فقهي مڪتبن جي سختي جو نظريو پنهنجا بنياد وڃائي ويهندو ۽ پڻ مستقبل ۾ وڌيڪ ارتقا جي امڪان جو اشارو ملندو.

مسلمان ڳوڙهي سوچ ويچار ۽ تازي تجربي سان اسلامي نظامن جي نئين تشڪيل جي قابل ٿي ويندا. عالمي منظرنامي تي سياسي

اقتصادي حالتن جي ذريعي به اسان کي اسلام جي مقدر ۽ اندروني معنيٰ کان واقف ٿيڻ گهرجي.

اڄ انسان ذات کي ٽن شين جي ضرورت آهي: ڪائنات جي روحاني تعبير، فرد جي روحاني آزادي ۽ عالمي انداز رکندڙ بنيادي اصولن جو مجموعو جن جي مدد سان سماج روحاني بنياد تي ترقي ڪري سگهي. يورپ خالص عقل ڪم آڻيندي انهي انداز تي جيڪي آدرشي نظام جوڙيا آهن انهن ۾ جاندار يقين جي کوٽ آهي جيڪا فقط شخصي وحي يا الهام مان پيدا ٿي سگهي ٿي. مسلمانن وٽ اهڙي وحي يا الهام آهي. اهي زندگي جي روحاني بنياد تي يقين رکن ٿا ۽ ختم نبوت جو عقيدو انهن کي روحاني غلامي کان آزاد ڪري ٿو ڇڏي. مسلمان اسلام جو آخرين مقصد يعني روحاني جمهوريت حاصل ڪري سگهن ٿا ۽ کين انهي ڏس ۾ ڪم ڪرڻ گهرجي.

7. ڇا مذهب جو امڪان آهي؟

مذهبي زندگي ايمان، فڪر ۽ معرفت جي ٽن دورن منجهان گذري ٿي. مذهب ايمان جي صورت ۾ هڪ ضابطو آهي جيڪو غير مشروط اطاعت جي گهُر ڪري ٿو. مذهب فڪر جي صورت ۾ هڪ عقلي نظام جي صورت اختيار ڪندي هڪ مابعدالطبعيات حاصل ڪري وٺي ٿو. معرفت جي دور ۾ مذهبي زندگي حقيقت مطلق جي براه راست مشاهدي جي تمنا ڪري ٿي ۽ انهي ۾ مذهبي مابعدالطبعيات جي جاءِ تي مذهبي نفسيات اچي وڃي ٿي. ليڪچر جي عنوان ۾ مذهب جو لفظ هن ٽئين مطلب ۾ ڪم آندو ويو آهي. مذهبي زندگي جي ٽئين ۽ آخري دور لاءِ تصوف جو اصطلاح افسوسناڪ آهي ڇاڪاڻ ته تصوف کي زندگي جي نفي ڪندڙ ۽ غير تجربي سمجهيو وڃي ٿو جڏهن ته مذهب بنيادي طور تجربو آهي. حقيقت اها آهي ته مذهب سائنس کان به گهڻو اڳ پنهنجو بنياد تجربي تي رکڻ جي ضرورت محسوس ڪري ورتي هئي.

ڪانٽ جو مابعدالطبعيات جي امڪان جي خلاف دليل مذهب تي به ساڳئي طرح لاڳو ٿئي ٿو. پر اهو شي بذات خود- جنهن جو عقل جي پهچ کان ٻاهر هئڻ انهي جو عقلي اظهار ناممڪن ڪري ڇڏي ٿو- ۽ شي جيئن اسان کي نظر اچي ٿي ۾ هڪ فرق فرض ڪري وٺي ٿو. پر سائنس جي تازين اڳڀراين کي نظر ۾ رکندي عقلي الهٰيات جو مسئلو به

ايترو ناقابل اصلاح نہ ٿو لڳي. ڪانٽ جي مٿي بيان ڪيل ٻن ڳالهين ۾ اهو فرض ڪيو ويو آهي تہ مشاهدي جي نام نهاد عام سطح ئي علم ڏيڻ جي صلاحيت رکي ٿي جڏهن تہ تصوراتي تجزيي جي اثر هيٺ نہ اچي سگهندڙ مشاهدي جون ٻيون سطحون بہ موجود ٿي سگهن ٿيون جيئن ڪجھ مسلمان مفڪرن بہ اشارو ڏنو آهي.

ڪو شخص اهو اعتراض ڪري سگهي ٿو تہ مشاهدي جون اهي سطحون جيڪي تصور ۾ نہ ٿيون اچي سگهن اهي اهڙو علم ڏينديون آهن جيڪو عالمي نوعيت جو هئڻ بجاءِ انفرادي هوندو آهي ۽ اهو ٻين تائين نہ پهچائي سگهبو آهي. پر مذهبي مشاهدي جي ناقابل ابلاغ هئڻ مان اسان کي انهي ڳالھ جو پتو پئجي سگهي ٿو تہ مذهبي زندگي- جنهن جو جوهر فڪر يا سوچ ويچار بجاءِ عمل آهي- حقيقي حق (Most Real) سان تعلق جي ذريعي هڪ اهڙي مقام تي پهچي وڃي ٿي جتي خودي هڪ اهڙي بيمثال شخصيت (Selfhood) حاصل ڪري وٺندي آهي جنهن جي اونهائين جو اندازو ئي نہ ٿو ڪري سگهجي. ۽ عمل جيتوڻيڪ انفرادي ۽ ناقابل ابلاغ هوندو آهي تہ بہ انهي کي جيڪڏهن ماڻهن جو ڪو گروپ حق (Real) سان تعلق جي طريقي طور ڪم آڻي تہ انهي کي اجتماعي رنگ ۾ آڻي سگهجي ٿو. دنيا جي مذهبي ماهرن جي تجربن مان شعور جي عام رواجي کان سواءِ ٻين قسمن جي وجود جو ثبوت ملي ٿو ۽ شعور جا اهي قسم جيڪڏهن حيات بخش ۽ علم ڏيندڙ آهن تہ اهي اڀياس جو صحيح موضوع ٿي سگهن ٿا. اهي تجربا جيڪڏهن ڪنهن اعصابي مرض جي سبب آهن يا صوفياڻي نوعيت جا آهن تہ بہ اها ڳالھ انهن جي قدروقيمت يا معنيٰ کي نہ ٿي گهٽائي. جديد نفسيات چوي ٿي تہ مذهب انساني خودي جو معروضي حقيقت سان تعلق جوڙڻ بجاءِ فقط ڪنٽرول ۾ نہ ايندڙ خودي جي راهہ روڪڻ جو ڪم ڏئي ٿو جيڪا نہ تہ هوند سماج ۾ بدنظمي پکيڙي. اهو بهرحال مذهب جو هڪ ابتدائي ڪم آهي. جنهن جو حقيقي مقصد ابدي حياتي جي عمل سان تعلق جي ذريعي لامتناهي خودي جي نئين سر تعمير آهي.

عام رواجي کان هٽيل- يا هن صورتحال ۾ مذهبي- تجربي جي مسئلي تي سوچ ويچار لاءِ سائنسي يا عملي بنياد پڻ آهن. جديد رياضي ۽ طبعيات جا علم بہ اهو سوال اٿاري چڪا آهن تہ ڇا فطرت کي مڪمل طور تعليل (Causations) جي اصطلاح ۾ سمجهائي سگهجي ٿو. جديد

انسان فطرت جي طاقتن تي پنهنجي تمام گهڻي ڪنٽرول جي باوجود پاڻ ۽ ٻين سان هڪ ٽڪراءُ واري زندگي گذاري رهيو آهي ۽ نتيجي طور زندگي مان ٿڪاوٽ جي عمل مان گذري رهيو آهي. فقط مذهب ئي روحاني تجديد جو اهڙو طريقو ڏئي ٿو جيڪو اسان کي زندگي ۾ قوت جي اڻکٽ سرچشمي سان تعلق ۾ آڻي ٿو.

مذهب ۽ سائنس ٻنهي جو مقصد تمام حقيقي ۽ بلڪل معروضي تائين پهچڻ آهي ۽ ٻئي مشاهدي جو تنقيدي جائزو وٺندي ۽ انهي کي انهي جي داخلي عنصرن کان پاڪ ڪندي اهو ڪم ڪرڻ گهرن ٿا. مذهب ۽ سائنس ٻنهي جو واسطو ساڳئي حقيقت سان آهي. سائنس جو انهي جي مشاهدي هيٺ اچي سگهندڙ ڪردار سان ۽ مذهب جو انهي جي اندروني ماهيت سان. سائنسي طريقہ ڪار ۾ خودي جي بيهڪ (Stand point) ۾ ٻيو ڪير شامل نہ آهي جڏهن تہ مذهبي طريقہ ڪار ۾ انهي ۾ ٻيون ڳالهيون بہ شامل آهن. پر ٻئي عمل هڪٻئي جي تڪميل ڪن ٿا ۽ سائنس توڙي مذهب ۾ حاصل ٿيل مشاهدو برابر طور فطري هوندو آهي.

ب- ليڪچر: تشرح ۽ تبصرو

اسين هاڻي جديد تشڪيل جي چونڊ موضوعن ۽ بنيادي خيالن تي هڪ نظر وجهنداسين.

1. علم جو نظريو

جديد تشڪيل جو هڪ مکيہ مقصد مذهبي مشاهدي کي علم جو هڪ درست ذريعو ثابت ڪرڻ آهي. حقيقت اها آهي تہ اقبال نہ صرف مسلمانن پر دنيا جي فڪري تاريخ جي عقل ۽ وحي يا جديد اصطلاح ۾ سائنس ۽ مذهب جي وچ ۾ تعلق واري پراڻي مسئلي کي بحث هيٺ آڻي رهيو هو. مکيہ سوال هنن لفظن ۾ بيان ڪري سگهجي ٿو تہ ڇا مذهبي مشاهدي ذريعي حاصل ڪيل علم حواسي تجربي- نام نهاد عام رواجي يا معروضي- ذريعي حاصل ڪيل علم جيترو ئي اعتبار جوڳو آهي؟ اقبال جي بحث جا اهم نقطا- جن مان انهي سوال جو جواب هاڪار ۾ ملي ٿو. مٿي بيان ٿي چڪا آهن. (ڏسو پهرئين، ٻئين ۽ ستين ليڪچر جا خلاصا) بهرحال هتي ڪجھ رايا ڏيڻ مناسب ٿيندو.

اقبال علم ڏيندڙ مشاهدي جي ٻنهي تصورن يعني سائنسي يا مغربي ۽ مذهبي يا اسلامي ۾ ڪو وچئون رستو ڳولهڻ يا انهن ۾ امتزاج جي ڪوشش ڪري ٿو. سندس اهڙي ڪوشش سندس پاران ڪتابن جي مهاڳ ۾ ڏنل سندس انهي مقصد جي سڻي وضاحت آهي ته هو مسلمان مذهبي فڪر جي علم جي جديد اڀيراين جي روشني ۾ جديد تشڪيل مان پيدا ٿئي ٿو. جڏهن ته روايتي صوفي تصور- مثال طور غزالي جي فڪري طريقي- ۾ حقيقت مطلق جو علم وجدان ذريعي حاصل ٿيندو آهي. اقبال هر هڪ موقف جا ڪجهه عنصر قبول ڪندي ٻين کي رد ڪري ڇڏي ٿو. هو اها ڳالهه تسليم ڪري ٿو ته عام رواجي حواسي ادراڪ ڀروسي جوڳو علم ڏئي ٿو ۽ دليل ڏئي ٿو ته قرآن قديم يونان جي قياسي مفڪرن جي برخلاف اسين جنهن دنيا ۾ رهون ٿا انهي کي ضد ڪلاسيڪي- يا ڪٽي ڇئجي ته تجربي- نظر سان ڏسي ٿو ۽ نتيجي طور دنيا کي حقيقي سمجهي ٿو. قرآن جو اهو عام تجربي انداز ئي هيو جنهن پنهنجن پيروڪارن ۾ حقيقي شين لاءِ عزت جو احساس پيدا ڪيو ۽ آخرڪار انهن کي جديد سائنس جو بانيڪار بڻايو (11. 1). پر اقبال انهي ڳالهه کان انڪار ٿو ڪري ته ڪو حواسي ادراڪ ذريعي حاصل ٿيندڙ علم ئي انسانن لاءِ دستياب علم جو واحد ذريعو آهي. هو مثال طور اها حقيقت پيش ٿو ڪري ته اسان کي ٻين ذهنن جي وجود جي ڄاڻ حواسي ادراڪ نه پر استنباطي طور حاصل ٿيندي آهي. اهڙي طرح غير حواسي علم لاءِ جاءِ پيدا ڪرڻ کان پوءِ هو الهامي توڙي صوفياڻي ادب مان وڏين شاهدين جي آڌار تي چوي ٿو ته وجدان علم حاصل ڪرڻ جو اعتبار جوڳو ذريعو آهي. (149- 146 .VII 13، I) هو انهي نتيجي تي پهچي ٿو ته مذهبي مشاهدي جون حقيقتون، انساني مشاهدي جي ٻين حقيقتن وانگر آهن ۽ انهن پاران تعبير جي ذريعي علم ڏيڻ جي حيثيت ۾ ڪنهن به حقيقت ۾ ڪو فرق نه آهي (13. I) تنهنڪري وجداني علم به عام رواجي حواسي علم جهڙو ئي درست ۽ معروضي آهي.

اقبال جي دليل جو سمورو زور علم ۽ مشاهدي ۾ تعلق جي سندس خاص فهم تي آهي. هو اها ڳالهه ته تسليم ڪري ٿو ته مشاهدو علم پيدا ڪري ٿو پر انهي سان گڏ هو مشاهدي جو بنياد وسيع ٿو ڪري

ڇڏي جيئن انهي ۾ مذهبي مشاهدو به شامل ٿي سگهي. علم جيستائين حقيقي مشاهدي جو پرتو آهي اهو درست آهي.

اها ڳالهه درست آهي ته مذهبي مشاهدو خاص طور ناقابل ابلاغ هوندو آهي. پر اقبال مطابق انهي مشاهدي جي ناقابل ابلاغ هئڻ جو اهو مطلب نه آهي ته مذهبي انسان جي ڪوشش اجائي آهي. حقيقت ۾.

”انهي مان خودي جي اصلي فطرت جو پتو پوي ٿو. مذهبي زندگي جو عروج اهو آهي ته خودي هونئن عام طور يعني پنهنجي عادت موجب جيڪا انفراديت پيدا ڪري سگهي ٿي ان ۾ ڪماليت حاصل ڪري. دراصل خودي جو حقيقي حق سان اهو ڳانڍاپو ئي آهي جيڪو ڪيس پنهنجي يڪتائيت ۽ مابعدالطبعياتي حيثيت جو عرفان بخشي ٿو ۽ ان کان سواءِ اڳتي وڌڻ جا امڪان پڻ پيدا ڪري ٿو. سچي ڳالهه اها آهي ته اهو تجربو يا مشاهدو جنهن منجهان ڪو عرفان حاصل ٿئي ٿو يا معرفت ملي ٿي ان جي حيثيت ڪنهن عقلي حقيقت جهڙي نه آهي جو اهو تصور ۾ اچي سگهي. بلڪ اهو تجربو هڪ جيئري جاڳندي حقيقت آهي ۽ هڪ اهڙو طرز عمل آهي جيڪو اندروني حياتياتي تبديلين جي نتيجي ۾ وجود ۾ اچي ٿو ۽ انهي کي منطق جي مقولن سان هٿ ڪري نه ٿو سگهجي. (145. VII)

هن ٽڪري مان اها ڳالهه واضح آهي ته اقبال مذهبي مشاهدي کي هڪ ئي وقت مڪمل طور فڪري قرار ڏئي ٿو ۽ انهي کي روزاني زندگي جي عام رواجي يا شعوري تجربي کان ڌار به قرار ڏئي ٿو. اها ڳالهه ياد رکڻ به ضروري آهي ته اقبال شعور جي ٻنهي قسمن- عام رواجي ۽ مذهبي- کي علم جي ساڳئي ذخيري جا ٻه تناظر نه ٿو سمجهي. مذهب انهي ساڳئي معلومات جي تعبير نه ٿو ڪري جنهن جي سائنس ڪري ٿي. انهي جو مقصد انساني مشاهدي جي هڪ خاص قسم جي حقيقي اهميت تي پهچڻ آهي (I.20) ڇو ته مذهب جو حقيقي مقصد آهي خودي جي نئين سر تعمير ڪرڻ ۽ اهو تڏهن ٿي سگهي ٿو جڏهن سندس تعلق زندگي جي ابدي عمل سان قائم ڪيو وڃي. درست مشاهدي جو انهي لاءِ دائرو وڌائڻ جيئن انهي ۾ مشاهدي جي غير رواجي قسمن کي به شامل ڪري سگهجي. ان مان اهو مطلب نه ٿو نڪري ته مشاهدو پلي ڪهڙي به قسم جو هجي اهو سدائين ڀروسي جوڳي معلومات ڏيندو. انهي جي برخلاف هر قسم جي سائنسي يا مذهبي تجربي کي تعبير يا

تنقيدي پرک جي ضرورت هوندي آهي. هڪ سچي صوفي کي ڪنهن سچي سائنسدان وانگر سدائين انهي ڳالهه جو اونو هوندو آهي ته مشاهدي جي حقيقي عنصرن کي نقلي عنصرن کان پاڪ ڪري جيئن انهي مان اندروني عنصرن کي خارج ڪندو مشاهدي جي معروضي عنصرن تائين پهچي سگهجي.

اقبال پنهنجي دعويٰ جي مدد ۾ سورهين صدين جي هندستاني مسلمان صوفي احمد سرهندي جي نظرين ۽ طريقن جو حوالو ڏئي ٿو. (144، 143، 153، 152. VII) وري مذهبي مشاهدي جي تنقيدي پرک ڪرڻ ڪا بي ادبي جهڙي ڳالهه به نه آهي. (13 .1) اقبال خود جديد تشڪيل جي ٻئين ۽ ستين ليڪچر ۾ مذهبي مشاهدي جي فڪري ۽ عملي پرک ڪري ڏسي ٿو. اها سوچ ته سائنسدان ۽ صوفي ٻنهي جو مقصد معروضي حقيقت ئي هوندو آهي انهي مان سائنس ۽ مذهب جي وچ ۾ غايتي هم آهنگي تي پهچي سگهجي ٿو.

سچي ڳالهه اها آهي ته جيتوڻيڪ مذهب ۽ سائنس ٻئي مختلف طريقن تي عمل پيرا آهن پر سندن اصلي منزل مقصود ساڳئي آهي. ٻنهي جو مقصد اصل حقيقت تائين پهچڻ آهي. بلڪ مذهب جيئن آءُ اڳ ۾ به ڄاڻائي آيو آهيان ته سائنس جي مقابلي ۾ مطلق حقيقت تائين پهچڻ جو وڏيڪ خواهشمند آهي. ان کان سواءِ ٻنهي جي نظر ۾ وجود حقيقي تائين پهچڻ جو رستو اهو آهي ته اسين پنهنجي تجربي ۽ مشاهدي جي مسلسل تطهير ڪندا رهون. (155 .VII)

اقبال مشاهدي جي برتري ۽ علم جي عقلي توڙي غير عقلي قسمن جو فطري هئڻ ثابت ڪري هينيون ڳالهيون حاصل ڪري وني ٿو.

(الف) هو (i) مذهب کي صحيح نموني حاصل ڪيل علم جي دائري جي اندر آڻي ٿو. (ii) مذهب جي امتيازي حيثيت روشن ڪري ٿو. مذهبي مشاهدي جي ذريعي حاصل ڪيل علم جيتوڻيڪ غير عقلي قسم جو آهي پر فقط انهي سبب جي ڪري گهٽ اعتبار جوڳو نه آهي، ۽ (iii) انهي ڳالهه جي ضرورت تي زور ڏئي ٿو ته انهي علم جي تعبير ڪئي وڃي ۽ ان کي علم جي ٻين قسمن سان ملايو وڃي.

(ب) هو بجا طور تي اهو دليل ڏئي ٿو ته سائنس جيڪا مشاهدي جون يڪسانيتون يعني ميڪانيڪي ورجاء جا قانون ثابت ڪرڻ چاهي ٿي (II.40) اها مشاهدي جي ٽن مکيه سطحن مان فقط هڪ يعني مادي جي

سطح کي ڪارگر نموني منهن ڏئي سگهي ٿي. ٻه ٻيون سطحون زندگي ۽ شعور جون آهن (II.26) مذهب کي- جيڪو مڪمل صداقت جي طلب ڪري ٿو- سائنس کان ڊڄڻ نه گهرجي (II.34)

(ج) هو فلسفي ۽ سائنس جي ڪيترن ئي انفرادي نظرين جو مشاهدي جي تنقيدي ڪسوٽي مطابق جائزو وني ٿو. مثال طور هو چوي ٿو ته رسل پاران ڪينٽر جي رياضياتي تسلسل جي نظريي ذريعي زينو جو متناقضو (Paradox) حل ڪرڻ جي ڪوشش ناڪام ٿي وڃي ٿي. ڇاڪاڻ ته لامحدود سلسلي جي حيثيت ۾ تسلسل جو رياضياتي تصور جيتوڻيڪ حرڪت تي انهي صورت ۾ لاڳو نه ٿو ٿئي جو انهي کي هڪ عمل سمجهيو وڃي پر اهو حرڪت جي ٻاهران نظر ايندڙ تصور تي لاڳو ٿئي ٿو. حرڪت جو عمل يعني حرڪت فڪر نه پر عملي صورت ۾ ڪنهن به تقسيم کي قبول نه ٿي ڪري. (II.30) ساڳئي طرح آئن اسٽائين جو اضافيت جو نظريو جيڪو فقط شين جي ساخت سان تعلق رکي ٿو پر انهي ساخت وارين شين جي ماهيت تي روشني نه ٿو وجهي. (II.31) ٻيو ته اهو نظريو وقت کي چوٿين بُعد جي حيثيت ڏيندي وقت جي حقيقت کان انڪار ڪري ٿو ۽ وقت جي اسان جي مشاهدي ۾ ايندڙ ڪجهه خصوصيتن کي نظرانداز ڪري ڇڏي ٿو. (11.31)

مٿئين ڳالهين جي روشني ۾ اهو چئي سگهجي ٿو ته اسلامي فڪر ۾ اقبال جو وڏو ڪردار تجزياتي فڪر ۽ مذهبي شعور جي وچ ۾ (غزالي پاران اڏيل) پت کي ڊاهڻ آهي. اڄ تائين ڪيترن مسلمان مفڪرن جي اها راءِ آهي ته غزالي شعور جو هڪ خاص- يعني صوفياڻو- انداز وضع ڪري اسلام لاءِ ميدان ماري ورتو. اهو انداز صوفياڻي انداز کان مختلف آهي ۽ عقليت پسندن جي شڪ يا حملي خلاف هڪ ثابتي آهي. اقبال هن دليل سان انهي نظريي کي رد ٿو ڪري ته پهريون ته مذهب خود هڪ مضبوط عقلي عنصر کان خالي نه آهي ۽ ٻيو ته فڪر ۽ وجدان ۾ ڪو پڪو سنڌو نه ٿو ڪڍي سگهجي. انهي مان ظاهر ٿئي ٿو ته غزالي مذهب لاءِ هڪ غير عقلي بنياد جي چونڊ ڪندي مذهب جي هڪ غير ضروري طور محدود سوچ اختيار ڪئي- انهي سوچ کي قرآن جي روح مطابق بلڪل برحق قرار نه ٿو ڏئي سگهجي.

اها ڳالهه به ڏسي سگهجي ٿي ته اقبال حقيقت ڏانهن ڪنهن هڪ رستي کي خاص قرار نه ٿو ڏئي. پر هو انهي ڏانهن گهڻ رخي رستي جي

وڪالت ڪري ٿو. ڇاڪاڻ تہ هو چوي ٿو تہ حواسي ادراڪ ذريعي وجدان جي تڪميل ڪئي وڃي. اها ڳالھ مرڪزي اهميت نہ ٿي رکي تہ اقبال اهڙو رستو پاڻ ڏاهڻ ۾ ڪامياب ٿيو يا نہ. اهميت واري ڳالھ هن پاران تجويز ڪيل تفتيش وارو طريقو- هن اهو طريقو اسلامي روايت جي پنهنجي اڀياس ۽ فهم مان حاصل ڪيو- ۽ اها ڳالھ آهي تہ اهڙو طريقو ڪم آڻڻ سان اسلامي مذهبي ۽ فڪري روايت ۾ هڪ نئون امتزاج پيدا ڪرڻ جي صلاحيت موجود آهي.

اقبال پاران ”مذهبي مشاهدي“ جي اهم فقري ۾ ”مذهبي“ لفظ جي استعمال تي ڪڏهن ڪڏهن ڳڻتي جو اظهار ڪيو ويندو آهي تہ هو اهو لفظ ڪيتري تُز معنيٰ ۾ ڪم آڻي ٿو؟ ڇا هو ڪڏهن ڪڏهن مذهبي، صوفياڻو، پيغمبري ۽ نفسي جا لفظ ڪجھ قدر بي ڌياني ۾ ساڳئي مطلب ۾ تہ ڪم نہ ٿو آڻي؟ هن مسئلي تي هن باب ۾ اڳتي هلي بحث ڪيو ويندو.

2. وقت

اقبال وقت جي مسئلي کي چڱي خاصي توجہ ڏني ٿو. اهو مسئلو سڀ کان پهريان انهي لاءِ اهم آهي جو وقت تاريخ ۽ تبديلي ڏانهن اشارو ڪري ٿو. ڪجھ ليکڪن مطابق مذهبن جا ٽي قسم آهن: فطرت جا مذهب جن جي توجہ فطرت جي بار بار ٿيندڙ ڳالهين تي هوندي آهي ۽ اهي نتيجي طور تاريخي وقت جي اهميت کان انڪار ڪندا آهن. غور و فڪر جا مذهب جيڪي تبديل ٿيندڙ مادي جي عارضي دنيا جي برعڪس تبديل نہ ٿيندڙ روح جي پائيدار دنيا ۾ نجات ڳولهيندا آهن ۽ تاريخ جا مذهب جيڪي سمجهندا آهن تہ ماضي، حال ۽ مستقبل جيتوڻيڪ هڪٻئي کان ڌار حيثيت رکن ٿا پر فڪر ۽ عمل جا هڪٻئي سان لاڳاپيل درجا آهن ۽ سمجهن ٿا تہ انساني نجات جو عمل تاريخي وقت ۾ ٿئي ٿو. اقبال جي نقطہ نظر کان اسلام واضح طور تاريخي مذهب واري خاني ۾ ايندو. وقت تاريخ جي تائيد جي نمائندگي ڪري ٿو جڏهن تہ تاريخ تبديلي جي اصول جي نمائندگي ڪرڻ سان گڏوگڏ زندگي جي انهي محڪم اصول جي قبوليت آهي تہ سماجن جي بقا ۽ واڌ ويجھ جو دارومدار انهن پاران لاڳيتو تبديل ٿيندڙ حالتن جو موثر ۽ ڪارگر جواب

تيار ڪرڻ ۾ آهي. انهي جواب ۾ نہ صرف تبديلي لاءِ مطابقت ۽ هم آهنگي جون حڪمت عمليون شامل آهن پر تبديلي جي اڳڪٿي ڪرڻ، انهي کي پنهنجي فائدي ۾ آڻڻ ۽ انهي تي ڪنٽرول جون ڳالهيون پڻ شامل آهن. وقت جو اهو تصور- جيڪو مادي دنيا کي حقيقي سمجهي ٿو، انهي دنيا بابت تجربي انداز جي سفارش ڪري ٿو- ڪاميابيءَ لاءِ عمل کي ضروري قرار ڏيڻ ۽ انهي جي ذريعي انسانن پاران زندگي ۽ فطرت جي قوتن تي حاڪميت حاصل ڪرڻ جي اميد ڏيکاري ٿو. اقبال جي دنيا جي مجموعي تصور ۽ سندس خودي يا اثبات ذات جي فلسفي سان بلڪل نهڪي اچي ٿو.

پر وقت جو مسئلو ٻين سببن جي ڪري بہ اهميت رکي ٿو. اقبال تاريخي وقت کي حقيقي تہ سمجهي ٿو پر سندس اهو خيال نہ آهي تہ تاريخيت وقت جي حقيقت کي ختم ڪري ڇڏي ٿي. هو خالص وقت ۽ سلسليوار وقت ۾ فرق ڪري ٿو. سلسليوار وقت اهو آهي جنهن کي اسين ڊگهو يا مختصر چئي سگهون ٿا. اهو وقت ماضي، حال ۽ مستقبل جي درجن ۾ ورهايل هوندو آهي. اهڙي طرح تصور ۾ آندل وقت فعال ذات يا روزاني زندگي جي عملي ذات پاران شين جي خارجي نظام سان پيش اچڻ لاءِ ڪم آندل هڪ ڪارائتو اوزار هوندو آهي. (II.38) اهو ڪانٽ پاران ٻڌايل علت ۽ معلول جو جوهر هوندي (II.31) خلا مان مشڪل سان ڌار سڃاڻي سگهيو آهي. پر سلسليوار مدت جي ظاهري ڏيک جي هيٺيان سچي مدت موجود هوندي آهي. (II.48) جيڪا تواتر کان سواءِ تبديلي آهي (II.46). اهو فعال نہ پر قدر شناس ذات طرفان اندرئين طرف مشاهدي ۾ آيل وقت آهي. اهو وقت جي احساس ۾ آيل صورت آهي تصور يا حساب ۾ آيل نہ (39، 38، 40. II). سلسليوار وقت انهي ڪري وجود ۾ اچي ٿو جو خالص مدت ۾ وجود رکندڙ (II.48) حقيقت مطلق يا ذات خداوندي پنهنجي تڪوين يا پنهنجي اظهار جي عمل دوران پنهنجي مسلسل تخليقي سرگرمي کي مقداري پيمائش ۾ ظاهر ڪري ٿي (7-46. 11)

سلسليوار وقت ۽ خالص مدت جيتوڻيڪ هڪٻئي کان جدا آهن پر انهن جو پاڻ ۾ ڪجھ تعلق آهي. اقبال انهن ٻنهي ۾ فرق ڪندي Stand Point ۽ Point of View جهڙا لفظ ڪم آڻي ٿو. جنهن مان اهو

اشارو ڏئي ٿو ته اهو فرق ٻن هڪٻئي کان جدا شين جو نه آهي. آخرڪار سلسليوار وقت جو ابديت سان انهي لحاظ کان نامياتي تعلق آهي جو اها غير سلسليوار تبديلي جي هڪ ماپ آهي. (61. III)

اقبال جو وقت جو تصور- سلسليوار وقت ۽ خالص وقت ۾ فرق رکندي- ڪيترائي نظرياتي ۽ عملي اثر رکي ٿو. پهرئين ڳالهه ته اقبال اڳ ۾ ٻنهي ۾ فرق ڪندي ۽ پوءِ ٻنهي کي ملائي اهو دليل ڏيڻ جي قابل ٿي وڃي ٿو ته فڪر- جيڪو حقيقت سان ٽڪرن ٽڪرن يعني سلسليوار وقت ۾ پيش اچي ٿو- ۽ وجدان- جيڪو حقيقت جو مڪمل طور يعني خالص مدت ۾ ادراڪ ڪري ٿو- جو پاڻ ۾ نامياتي طور لاڳاپو آهي. (5، 2. I) فڪر ۽ وجدان ۾ اهو لاڳاپو مذهب لاءِ هڪ غير عقلي بنياد وضع ڪرڻ جي ضرورت ختم ڪري ٿو ڇڏي. اهو غزالي پاران تجزياتي عقل کي مذهب جي بنياد طور رد ڪرڻ تي اقبال جي تنقيد ۾ شدت ٿو آڻي. وڏيڪ اهو ته غير مذهبي شين سان اسان جي پُرفڪر تعلق جي ذريعي اسان کي حاصل ٿيندڙ بصيرت جي نه فقط عقلي اهميت هوندي آهي پر اها درست حالتن هيٺ مادي دنيا ۾ عمل جا نوان امڪان پيدا ڪري سگهي ٿي. جهڙي طرح حقيقت مطلق جي لاءِ لازماني تخليقيت تاريخي وقت جي قابل پيمائش ايڪن ۾ تبديل ٿي ويندي آهي اهڙي طرح انسان به پنهنجي قدر شناس ذات جي ذريعي خالص مدت جي تجربي مان گذرڻ کان پوءِ انهي تجربي مان واپس ٿيڻ تي سلسليوار وقت جي ڍانچي ۾ عمل جا نوان امڪان پيدا ڪري ٿو. انسان زماني تناظر سان ليس ٿي وڃڻ کان پوءِ زماني کي اهڙي طرح پنهنجي مرضي مطابق هلائڻ جي قابل ٿي وڃي ٿو جڻ ته هو ڪنهن وراء ارضي نقطي تان بيهي ارشميدسي لٺ جي مدد سان زمين کي هلائي چلائي رهيو هجي.

پيغمبرن طرفان آزاد ڪيل بي انداز توانائي جي سمجهاڻي اها ڏئي سگهجي ٿي ته انهن کي پنهنجي لازماني تصور (Vision) کي تاريخي تناظر ۾ فڪر ۽ عمل جي نوس نمونن ۾ تبديل ڪرڻ جي صلاحيت هوندي آهي. انسان ۾ تخليقيت جي گنجائش جي حقيقت مطلق جي تخليقيت سان مشابهت آهي. اقبال انهي جي آڌار تي انسان کي هڪ کان وڌيڪ جاين تي خدا جو شريڪ ڪار ڪوٺيو آهي.

سلسليوار وقت ۽ خالص وقت ۾ فرق اسان کي تقدير جو اهم مسئلو سمجهڻ ۾ به مدد ڏئي ٿو. جنهن کي غلطي وچان پڪو ۽ طي ٿيل مستقبل سمجهيو وڃي ٿو. اهڙي سوچ مسلمانن جي فڪر ۽ عمل جي واڌ ويجهه روڪي ڇڏي آهي. اقبال چوي ٿو:

خالص وقت جيئن اسان جي شعوري مشاهدي جي اونهي تجربي مان ظاهر ٿئي ٿو جدا جدا ۽ پوئتي موٽندڙ لحظن جو هڪ سلسلو ناهي. بلڪ اهو هڪ نامياتي ڪُل آهي جنهن جو ماضي پٺتي رهجي ڪونه ٿو وڃي مگر ساڻس گڏ حرڪت ڪري ٿو ۽ سندس حال سان وابسته آهي. اهڙي طرح سندس مستقبل اڳيان ايندڙ منزل ناهي جنهن تائين پهچڻو آهي بلڪ مستقبل جو مطلب آهي ته اسان جي آڏو هڪ واضح ۽ ڪليل امڪان موجود آهي... دراصل تقدير اهڙي وقفي جو نالو آهي جنهن جي امڪانات جو انڪشاف اجا باقي آهي. اهو اهڙو وقت آهي جيڪو علت و معلول جي قيد کان آجو آهي. هونئن به علت و معلول جي شڪل منطقي تصورات جي پيداوار آهي. مختصر لفظن ۾ ائين ڪٺي چئجي ته انهي وقت کي اسين رڳو محسوس ڪري سگهون ٿا باقي نه ته ان جو تصور ڪري سگهجي ٿو ۽ نه وري سندس حساب يا اندازو لڳائي سگهجي ٿو... مطلب ته تقدير جي حيثيت ۾ وقت شين جي اصليت کي واضح ڪري ٿو.

هن اقتباس ۾ اهم فقرو آهي: مستقبل- هڪ ڪليل امڪان ۽ اهو فقرو اقبال جي تقدير جي تصور جو تت پيش ڪري ٿو. تنهنڪري تقدير- جنهن کي سمجهڻ ۾ اسلام ۾ توڙي اسلام کان ٻاهر تمام گهڻيون غلطيون ٿيون آهن- اقبال جي نظر ۾ هڪ اهڙو متحرڪ نظريو آهي جنهن کي تخليقي فڪر ۽ عمل کي مارڻ ۽ ان جي حوصله شڪني ڪرڻ بجاءِ همٿائڻ ۽ وڌائڻ گهرجي.

عام طور چيو ويندو آهي ته اقبال پنهنجو وقت جو تصور فرانسي فلسفي هينري برگسان کان ورتو آهي. اقبال تي لازماً برگسان جو اثر رهيو آهي ۽ سندس پنهنجيون تحريرون انهي اثر جي شاهدي ڏين ٿيون. مثال طور اقبال ۽ برگسان ٻئي خالص وقت کي آزاد تخليقي حرڪت سمجهن ٿا. پر برگسان هن حرڪت کي غير نامياتي سمجهي ٿو ڇو ته هن جي نظر ۾ غاياتيات وقت کي غير حقيقي ڪري ٿي ڇڏي جڏهن ته اقبال انهي حرڪت کي نامياتي سمجهي ٿو. اها ڳالهه آهي ته اقبال

غاياتيات جي پنهنجي تصور جي وضاحت ڪندي مقصد (purpose) ۽ منزل (destination) ۾ فرق ڪري ٿو. هو لکي ٿو:

جيڪڏهن مقصد مان مراد ڪا اڳ ڄاتل منزل آهي يا مقصد مان مراد ڪا اهڙي ڏورانهين منزل آهي جنهن ڏانهن هيءَ ڪائنات وڌي رهي آهي ته پوءِ ان صورت ۾ هن دنيا جو هر عمل يا وقت جي لحاظ کان ڪائنات جي هر حرڪت بئي مقصد کان خالي نه هوندا. هونئن به مقصد جي انهيءَ تصور جو مطلب آهي ته هيءَ ڪائنات اصليت توڙي تخليقي ڪردار ٻنهي کان محروم آهي جيتوڻيڪ سندس سفر جي پڄاڻي اڳي پوءِ غايت تي ٿئي ٿي پر انهن مان هر هڪ غايت کي اڻٽر آهي ۽ اهو ضروري ناهي ته غايت شروع ۾ متعين هجي. ان ڪري وقت جي حرڪت يا عمل کي اسين هڪ اهڙي سڌي ليڪ تصور ڪري نه ٿا سگهون جيڪا شروع ۾ ئي موجود هجي بلڪ اها ليڪ هميشه معرض وجود ۾ ايندي رهي ٿي يا ائين ڪٿي چئجي ته اها ڪليل امڪانات جي سچي پچي تصوير آهي. منهنجي نظر ۾ ڪائنات بابت اهو نظريو جنهن مطابق هيءَ ڪائنات هڪ اڳ رٿيل منصوبي جي وقتي اٿلاٽي آهي جيترو قرآن شريف جي نقطه نظر کان بعيد آهي اوترو ٻي ڪا شي ٿي نه ٿي سگهي.

وڌيڪ اهو ته اقبال برگسان جي ابتڙ خالص وقت کي هڪ خودي ڏئي ڇڏي:

منهنجي خيال ۾ برگسان جي غلطي اها آهي ته هو خالص وقت کي خودي کان مٿيرو سمجهي ٿو حالانڪ خالص وقت جو اسناد خود خوديءَ يا انساني نفس کان ٿئي ٿو. ان کان سواءِ ڪثرت اشياء يا ڪثرت واقعات جي سمجهاڻي خالص وقت ذريعي نه ٿي ڏئي سگهجي. بلڪ اهو هڪ قائم و دائم انا جي بصيرت جو ڪمال آهي جيڪا دوران وقت جي ڪثرت يعني جيڪا لامحدود لمحات جي غير مربوط سلسلي کي پڻ هڪ نامياتي ڪل جي حيثيت ڏئي سگهي ٿي.

آخري ڳالهه ته اقبال صوفي شاعر- مفڪر عراقي جي هڪ کان وڌيڪ وقت جي نظامن (time orders) بابت سني راءِ رکي ٿو. عراقي پاران ڪثيف جسمن ۽ غير مادي وجودن جي سلسليوار وقت ۽ وجود باري جي سلسليوار وقت (III .60-1) ۾ جيڪو فرق رکيو آهي انهي کي برگسان وٽ قبوليت نه ٿي ملي سگهي چو ته عراقي جي نظر ۾

وجود باري جو وقت اقبال جي لفظن ۾ گذرڻ جي خاصيت کان مڪمل طور خالي آهي ۽ نتيجي طور انهي ۾ ورهاست، تبديلي ۽ سلسلو به نه ٿو اچي سگهي. اهو ابديت کان مٿاهون آهي انهي کي نه ئي شروعات نه ئي پڄاڻي آهي. (60. III) ٻين لفظن ۾ ته خدا وقت کان اڳي آهي. (60. III) اهو نتيجو برگسان وٽ قابل قبول نه هوندو. انهي مان نظر ايندو ته اقبال جيتوڻيڪ پنهنجي فڪر جا ڪجهه عنصر مسلمان ۽ غير مسلمان مفڪرن کان ورتا آهن پر سندس پاران پيش ڪيل وقت جي تصور جي مجموعي ساخت پنهنجي آهي.

اها دعويٰ بهرحال نه ٿي ڪري سگهجي ته اقبال وقت جي فلسفي سان لاڳاپيل سڀ مسئلا حل ڪري ڇڏيا آهن. اقبال جي مقالي ۾ ڪيترائي عنصر واضح نه آهن. مثال طور اقبال چوي ٿو ته خدا خالص وقت ۾ وجود رکي ٿو پر انسان جي قدرشناس ذات به ڪجهه حالتن هيٺ خالص وقت ۾ شريڪ ٿي سگهي ٿي. هاڻي اهو سوال پيدا ٿي سگهي ٿو ته: خدا پاران خالص وقت ۾ وجود رکڻ ۽ انسان پاران به خالص وقت ۾ وجود رکڻ ۾ ڪو خاصيتي فرق آهي ڇا؟ اقبال اهو به چوي ٿو ته خالص وقت جي حرڪت مقصد رکي ٿي پر ان جي آڏو ڪا منزل نه آهي. پر ڪنهن مقرر يا خاص مقصد کان سواءِ مقصديت ڪيئن سمجهه ۾ ايندي؟ ماڻهو اهو به سوچي سگهي ٿو ته خالص وقت جي حرڪت جي مطلق آزادي جي دعويٰ جي ثبوت ۾ شين مان هر قسم جي مقصد کي ختم ڪرڻ جي به ضرورت پوندي ڇا؟ بهرحال اها ڳالهه ذهن ۾ رکي وڃي ته اقبال جو وقت جو تصور فلسفي جي هڪ مشق هئڻ سان گڏوگڏ انهي جو هڪ عملي ڪارج پڻ آهي. اهو انهيءَ امڪان جي تائيد ڪري ٿو ته ترقي يافته انساني خودي علت و معلول جي سخت ميڪانيڪي نظام مان نڪري لامڪاني سان تعلق يا انهي جي شاهدي جي ذريعي مڪاني دنيا ۾ تخليقي صلاحيت حاصل ڪري سگهي ٿي.

3. خدا، فطرت ۽ انسان

خدا کي هڪ خودي سڏڻ جو مطلب آهي ته خدا هڪ شخصيت آهي ۽ ڪو تصور يا اصول نه آهي. خدا مطلق لحاظ کان خودي آهي انسان مشروط لحاظ کان خودي آهي. جڏهن ته فطرت غير خودي (not self) آهي. (ڏسو ٻئين ليڪچر جو خلاصو) انهي بيان مطابق انسان ۽ فطرت

ٻئي خدا تي دارومدار رکن ٿا. جيڪو انهن جو خالق ۽ هلائيندڙ آهي. پر انهي بيان مان اهو مطلب بہ نڪري ٿو تہ خودي هئڻ جي لحاظ کان انسان خدا ۽ فطرت جي وچ ۾ بيٺل آهي. البت انسان جي جاءِ خدا ۽ فطرت کان برابر فاصلي تي نہ آهي. ايئن ڪٽي چئجي تہ هو خدا ۽ فطرت جو پورو وچ نہ آهي. نہ ئي هن کي خدا (جنهن جي مطلق خودي ۾ ٿياڪڙي سان واڌارو نہ ايندو) ۽ فطرت (جنهن جي غير خودي ۾ ڪنهن ٿياڪڙي سان واڌ نہ ايندي) جي وچ ۾ ٿياڪڙ سمجهي سگهجي ٿو. خدا کي جيڪڏهن محڪم (Stable) تصور ڪجي ۽ فطرت کي ساڪن (static) تہ انهن ٻنهي جي وچ ۾ فقط انسان ئي هڪ وڏو variable ۽ وجود جي سلسلي ۾ سندس حيثيت جو تعين سندس هلت چلت سان ٿيندو. خدا طرفان اهو ڪم سندس ذمي ڪيو ويو آهي تہ هو فطرت جي طاقتن کي فائديمند مقصدن لاءِ قابو ۾ آڻي. انهي جو علم هو خدا کان حاصل ڪري ٿو. هاڻي چئجي تہ انسان ڪا اڳيان ۽ پويان منهن رکندڙ جانوس ديوتا جهڙي مخلوق آهي. سندس فعال خودي ڪيس فطرت سان منهن ڏيڻ جي قابل بڻائي ٿي جيڪا سلسليوار وقت ۾ وجود رکي ٿي ۽ سندس عمل کي محدود ۽ سوڙهو ڪندي رهي ٿي. پر سندس قدر شناس خودي ڪيس خالص وقت جو تجزيو ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿي جيڪو خدا جو وقت آهي ۽ هر تخليقيت جو سرچشمو آهي. اهڙي طرح خالص وقت جو تجربو انسان کي تخليقي آزاديءَ سان ليس ڪري ٿو جنهن کي هو فطرت جي ڪارگاہ ۾ عمل جا نوان موقعا پيدا ڪرڻ لاءِ ڪم آڻي سگهي ٿو. اهوئي نقطو ٿوري مختلف سياق ۽ سباق ۾ جديد تشڪيل جي هيٺئين اقتباس مان ثابت ٿئي ٿو:

انسان قدرت جي تخليقي عمل ۾ هڪ مستقل حيثيت جو مالڪ آهي ۽ سندس وجود موجودات عالم جي ڀيٽ ۾ زياده حقيقي آهي. مطلب تہ سموري مخلوقات ۾ صرف انسان ئي ان ڳالهہ جي قابل آهي تہ هو صانع عالم جي تخليقي زندگيءَ ۾ ارادي طور حصو وٺي سگهي. ازانسواءِ انسان کي ان ڳالهہ جو پڻ اهل بڻايو ويو آهي تہ هو هڪ خوب تر دنيا جي تلاش ڪري ۽ جيڪي ڪجهہ وٽس موجود آهي ان کي آدرش جي تڪميل لاءِ استعمال ڪري، لهذا هڪ اهڙي خودي جيڪا هر گهڙي وڌيڪ يڪتا بڻجڻ گهري ۽ وڌيڪ جامع انفراديت رکڻ گهري ٿي ان کي

ڪپي تہ پنهنجي اڻکٽ سفر دوران اردگرد جي ماحول مان مڪمل طور استفادو ڪري.

هن اقتباس ۾ اڻکٽ سفر جا لفظ توجہ گهرن ٿا. اقبال معياري اسلامي نظريي سان مطابقت رکندي سمجهي ٿو تہ موت جو مطلب انسان لاءِ مڪمل فنا نہ آهي وڌيڪ اهو تہ انسان جيڪو پنهنجي بلڪل اندرئين وجود ۾ هڪ تخليقي سرگرمي ۽ مٿي ويندڙ روح آهي (I .10) انهي ۾ موت کان پوءِ بہ ارتقا جو عمل جاري رهي ٿو. (ڏسو چوٿين ليڪچر جو خلاصو). لڳي ٿو تہ اقبال جي اها سوچ بہ آهي تہ موت کان پوءِ بقا کي رواجي ڳالهہ سمجهي نظرانداز نہ ڪيو وڃي. غير فاني ٿيڻ جيتوڻيڪ انسان جو مقدر آهي پر لافانيت اسان جو حق نہ آهي اها ذاتي ڪوشش سان حاصل ڪئي وڃڻي آهي. انسان فقط انهي جو اميدوار آهي (iv.95).

اقبال فطرت کي خدا جي عادت يا سيرت چئي ٿو. هو خدا ۽ فطرت جي وچ ۾ تعلق کي جنهن نظر سان ڏسي ٿو انهي ڪيس خدا جي محيط ڪل هئڻ جو قائل (Immanentist) ڪري ڇڏيو آهي. هو ڀلا خدا جي ماورائيت کان انڪار ٿو ڪري ڇا؟ نہ اهو ضروري نہ آهي. اقبال کي خدائي ماورائيت ۽ قادريت ۾ ڪو ٽڪراءَ نظر نہ ٿو اچي. جديد تشڪيل مان ڪيترائي اشارا انهي نتيجي تي پهچائين ٿا. پهريون، اسين اڳي ئي ٻڌائي آيا آهيون تہ اقبال موجب فطرت بابت ڄاڻ تہ فطرت جي غور و فڪر واري مشاهدي مان حاصل ڪري سگهجي ٿي. پر خدا جو علم وجدان ذريعي حاصل ٿيندو آهي. اقبال ابن العربي جي انهي مقولي جو پسنديدگي جي نظر سان حوالو ڏنو آهي تہ: خدا کي تہ محسوس ڪري سگهجي ٿو البت هيءَ ڪائنات هڪ تصور آهي. (VII.144). ٻيو خدا لامتناهي آهي پر هو فطرت جي خلاف پنهنجي ڪردار ۾ مڪاني هئڻ بجاءِ مرتڪز آهي. (52. 111) جنهن مان اهو واضح مطلب نڪري ٿو تہ خدا جي قادريت لازماً سندس ماورائيت کان خارج نہ آهي. ٽيون تہ توريل تڪيل لفظن ۾ ڳالهائيندي چئجي تہ فطرت ۾ خدا جي شخصيت نہ پر فقط علامتون ظاهر ٿين ٿيون. تنهنڪري هن بابت اهو چئي سگهجي ٿو تہ هو فطرت کان ماورا آهي ڇاڪاڻ تہ فطرت هن ڏانهن اشارو ڪري ٿي.

اقبال جو پنهنجي فڪري سفر جي شروعاتي دور ۾ وجود بابت همہ اوستي نظريي ڏانهن لاڙو هو. پر پوءِ هن انهي نظريي کي رد ڪري

چڏيو ۽ اها راءِ قائم ڪيائين ته انسان جي تقدير جو مطلب اهو نه آهي ته هو پاڻ کي خدا جي هستي ۾ گم ڪري ڇڏي پر انهي جو مطلب اهو هو ته هو خدا جو قرب- ۽ هو سڀ ڪان وڏي اها ئي شي حاصل ڪري سگهي ٿو- حاصل ڪرڻ ڪان پوءِ به پنهنجي انفراديت برقرار رکي. اعليٰ درجي جي اسلامي تصوف مطابق محدود خودي لامحدود خودي ۾ پنهنجي ذات کي فنا نه ڪري پر ان جي برعڪس لامحدود خودي محبت وچان محدود خودي سان همڪنار ٿئي ٿي (IV. 88). انهي سلسلي ۾ هي ڳالهه به ٻڌائي ڇڏجي ته منصور حلاج جي: ”آءٌ تخليقي سچ آهيان“ واري ڳالهه جي اقبال پاران سمجهاڻي تمام اصليت واري آهي ۽ انهي کي انهن مشهور- ۽ تڪراري- لفظن جي تمام مطمئن ڪندڙ سمجهاڻي چئي سگهجي ٿو.

4. اجتهاد

چهين ليڪچر ”اسلام ۾ حرڪت جو اصول“ ۾ اسلامي قانون جي نئين تشڪيل جي ضرورت تي زور ڏنل آهي. (ڏسو ليڪچر جو خلاصو) اقبال جي اسلامي قانون بابت خيالن تي بحث پنجين باب ۾ مناسب لڳي ٿو پر اهو ٽن سببن جي ڪري هتي پيش ڪيو ويو آهي: پهريون انهي سان جديد تشڪيل جي اهم نظرين تي هي بحث پڄاڻي تي پهچي ويندو. ٻيو انهي مان اها اهم حقيقت ذهن نشين ٿي ويندي ته اقبال جي قانوني نظرين جو بنياد به ڪي فڪري رخ آهن ۽ ٽيون انهي سان هڪ اجا وڌيڪ اهم حقيقت جي سمجهاڻي ملي ويندي ته اقبال جو فلسفو- ۽ انهي ۾ سندس مابعدالطبعيات به شامل آهي- عملي حقيقت جي دنيا ڪان ڌار حيثيت ۾ پيش نه ڪيو ويو آهي پر انهي جو انهي تي سڌو سنئون اثر آهي.

ليڪچر جي عنوان ۾ جنهن اصول جو حوالو ڏنو ويو آهي اهو آهي اجتهاد جنهن جي عام طور معنيٰ ”آزاد استدلال“ ڪئي ويندي آهي پر انهي ۾ اها ڳالهه به شامل آهي ته ڪنهن اهڙي مسئلي بابت قانوني فيصلي تي پهچڻ لاءِ ذميداراڻي ذهني ڪوشش جنهن بابت اسلامي قانون جي بنيادي سرچشمن يعني قرآن ۽ سنت ۾ ڪو واضح فيصلو ڏنل نه هجي. اقبال پاران اجتهاد کي حرڪت جي اصول طور بيان ڪرڻ اهميت رکي ٿو. چاڪاڻ ته انهي مان اسلام جي فڪري ۽ سماجي زندگي جي نظام ۾ اقبال جي نظر ۾ اجتهاد جي اهميت تي روشني پوي ٿي. اسين

ڏسي آيا آهيون ته اقبال جو دنيا بابت نظريو متحرڪ آهي- يعني هن جي نظر ۾ تبديلي ۽ حرڪت هر قسم جي وجود جون بنيادي خصوصيتون آهن. اقبال انساني زندگي ۽ ڪائنات جي انهي متحرڪ ماهيت جي عمومي فڪري تصور ۾ ئي پنهنجا اسلامي قانون جا تصور پيش ڪيا آهن. ٻئي ڪنهن به شي وانگر سماج به مستقل تبديلي جي عمل مان گذرندو رهي ٿو ۽ نتيجي طور انهي کي تبديلي جي ضرورت کي مدنظر رکڻو پوي ٿو. پر بي لغام تبديلي به انڌي شدت پسندي جيتري ئي تباه ڪن طاقت آهي. اهڙي طرح اجتهاد سماج ۾ تبديلي جي جاءِ پيدا ڪرڻ جو اسلامي اوزار آهي. اهو چوڻ جي ڪابه ضرورت نه آهي ته اجتهاد کي انهي جي مناسب حدن جي اندر ئي ڪم آڻڻو آهي.

جيئن ته گهڻ ۾ گهڻ سني فقهي تصور مطابق اجتهاد جو دروازو- جيڪڏهن نظرياتي طور نه ته عملي طور- ڪيترين صدين ڪان بند ٿي چڪو آهي. اها ڳالهه ذهن ۾ رکندي اسان کي اندازو ٿي ويندو ته اقبال اجتهاد جي مسئلي کي ڪيتري اهميت ٿي ڏني. اهڙي طرح اقبال اجتهاد جي ضرورت تي زور ڏيندي تمام پختين پاڙن واري مذهبي قدامت پرستي کي للڪار ڪري رهيو هو. ترڪي ۾ واقع ٿيندڙ ڪجهه سياسي حالتن کي پسنديدگي جي نظر سان ڏسندي اقبال جو اهو بيان پنهنجي دور جي لحاظ ڪان ڪافي دليراڻو هو ته اسلامي نقطه نظر ڪان ڪنهن مسلمان سماج جي حاڪميت ڪنهن چونڊيل اسيمبلي جهڙي گڏيل اداري جي حوالي ڪري سگهجي ٿي (VI. 124) اقبال ايترو احتياط ڪري ٿو ته سياسي ۽ سماجي مسئلن ۾ ترڪي جي تجربي جي غير مشروط حمايت نه ٿو ڪري ۽ ترڪن جي نئين اصلاحي پروگرام جي ڪجهه رخن بابت تحفظات جو اظهار ڪري ٿو. پر اقبال جديد دور ۾ مسلمانن جي تجربي جي روشني ۾ اسلام جي بنيادي قانوني اصولن جي نئين تعبير جي اجازت ڏئي ٿو. (VI. 134) سندس نظر ۾ مسلمانن کي جن ڳالهين جو بچاء ڪرڻو ۽ باقي رکڻو آهي اهي هڪ سماجي ايڪائي طور اسلام جا آخرين مقصد آهن (VI. 134) ۽ هو اهي آخرين مقصد وچئين دور جي مسلمان فقيهه ابو اسحاق شاطبي (وفات 1388ع) مطابق پنجن عام ڳالهين جي حيثيت ۾ هي بيان ڪري ٿو: دين، نفس (زندگي)، عقل، مال ۽ نسل (VI. 134). مسلمان فقيهن کي انهن پنجن اعليٰ ترين مقصدن ڏانهن رجوع ڪرڻ جو مشورو ڏيڻ اسلامي قانون جي مڪمل

نئين تدوين جي سڌ جي برابر آهي. اسلامي قانون کي مقصدي انداز سان ڏسڻ لاءِ دليل ڏيندڙ اقبال پهريون جدت پسند نہ آهي. ٻين ماڻهن بہ خاص طور شام[1] جي رشيد رضا (وفات 1935ع) شاطبي ۽ سندس انداز جي واکاڻ ڪئي آهي ۽ ممڪن آهي تہ اقبال رشيد رضا جي خيالن مان اثر ورتو هجي. گهٽ ۾ گهٽ هندستاني برصغير ۾ اقبال پهريون مسلمان ليکڪ ڏسڻ ۾ اچي ٿو جنهن اسلامي قانون ۾ بنيادي تحقيق ڪرڻ جي اهميت تي زور ڏنو. جديد اسلامي اصلاحي ڪوشش جي تاريخ ۾ اقبال شايد انهي لحاظ کان ٻين کان ممتاز حيثيت رکي ٿو جو هو اسلامي قانون جو فقط فقهي نقطۂ نظر کان نئين سر جائزو وٺڻ گهري ٿو پر هو قانون ۾ هڪ جديد اسلامي ملڪ جي تجربن کي اسلامي بصيرت جي هڪ سرچشمي طور زير غور آڻڻ لاءِ بہ بلڪل تيار آهي. توڙي جو اهڙو ملڪ- ترڪي جهڙي خود اعلانيل غير مذهبي رياست- اسلامي قانون جي روايتي طور مڃيل ضابطن ۽ طريقن کان چڱو خاصو هٽي وڃي، ۽ پڻ اقبال جديد مسلمان مفڪرن جي هڪ اهڙي ننڍڙي گروپ سان تعلق رکي ٿو جنهن کي يقين آهي تہ عام ماڻهو اسلامي مذهبي فڪر جي احياء ۾ ڪردار ادا ڪري سگهي ٿو. انهي سلسلي ۾ اجماع بابت سندس نظريا پيش ڪري سگهجن ٿا.

اجتهاد جو حق ڪنهن هڪڙي مجتهد تائين محدود نہ رهندو بلڪ اهو حق هڪ مسلمان قانونساز اسيمبليءَ ڏانهن منتقل ٿي ويندو. هونئن بہ موجوده دور ۾ جڏهن مسلمان مخالف فرقن ۾ ورهايل آهن اجماع جي اهائي هڪ ممڪن صورت آهي. ان کان سواءِ ائين ڪرڻ سان اهو پڻ ممڪن ٿي پوندو تہ هڪ عام ماڻهو بہ اهڙن قانوني مسئلن تي اظهار ڪري سگهندو. مطلب تہ اهڙي طرح اسين پنهنجي وياڪل قانوني نظام ۾ نئون روح ڦوڪي سگهون ٿا ۽ کيس ارتقا پذير بنائي سگهون ٿا.

اسلام ۾ حرڪت جو اصول ساڳئي وقت انهيءَ يقين جو هڪ دليراڻو اظهار آهي تہ اسلامي قانون ۾ بدلجندڙ حالتن مطابق ارتقا جي صلاحيت آهي ۽ پڻ اهو جديد دور ۾ اسلام جي روح جي اندروني

[1] ليکڪ جيتوڻيڪ کيس شام سان نسبت ڏني آهي پر سندس علمي زندگي جو وڏو حصو مصر ۾ گذريو. (سنڌيڪار)

رواداري کي بحال ڪرڻ جو پُرجوش سڏ آهي. (VI.131) ڪجهہ ماڻهن جي نظر ۾ اهو جديد تشڪيل جو سڀ کان بهترين ليڪچر آهي.

5. اسلامي نظريا سماج جي رهنما اصولن جي حيثيت ۾

اقبال کي جيئن تہ يقين هو تہ اسلام مذهب جي حيثيت ۾ تڏهن ئي ڪامياب ٿي سگهي ٿو جڏهن هو واڌ ويجهہ جي صلاحيت رکندڙ سماج وجود ۾ آڻي تنهنڪري هو مسلسل اسلامي نظرين جون فڪري ۽ سماجي معنائون ۽ انهن جا اثرات دريافت ڪرڻ جي ڪوشش ڪندو رهندو هو. مثال طور اسلام ۾ ايمان جي سڀ کان بنيادي رڪن توحيد تي غور ڪريو. اقبال چوي ٿو تہ اسلام هڪ سماج جي صورت ۾ انهي اصول کي انسانذات جي فڪري ۽ جذباتي زندگيءَ ۾ هڪ جاندار عنصر ٺاهڻ جو هڪ عملي ذريعو آهي. (VI. 117) اهڙي طرح اسلام انساني وحدت جي بنياد طور رت جي رشتن کي رد ڪري ٿو. (116. 111) ۽ انسانذات کي توحيد جي نفسياتي يا روحاني اصول تي متحد ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. چاڪاڻ تہ اهو تاجن ۽ تختن سان نہ پر خدا سان وفاداري جي طلب ڪري ٿو (VI.117) اسين مٿي اقبال جي فڪر ۾ اجتهاد جي اهميت بابت ڳالهائي آيا آهيون. اقبال اجتهاد جو اصول سڌو سنئون توحيد مان اخذ ڪري ٿو. خدا سموري زندگي جو آخري روحاني بنياد آهي جيڪو ابدي آهي ۽ پاڻ کي تنوع ۽ تبديلي ۾ ظاهر ڪري ٿو. تنهنڪري توحيد تي عمل ڪندڙ سماج لاءِ ضروري آهي تہ هو ثبات ۽ تبديلي جهڙين خصوصيتن کي پنهنجي زندگيءَ سان هم آهنگ ڪري. اجتهاد اهڙو اصول آهي جيڪو مسلمان سماج کي اسلام جي ابدي اصولن کي تبديلي جي ضرورتن سان آهم آهنگ ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿو. (VI.117)

اقبال ختم نبوت جي تصور کي جيئن سمجهيو آهي انهي بابت بہ ڪجهہ چوڻ مناسب ٿيندو (ڏسو پنجين ليڪچر جو خلاصو) انهي تصور هڪ طرف استقرائي طريقي جي واڌ ويجهہ جي راهہ هموار ڪئي جنهن جي دريافت عالمي تهذيب ۾ مسلمانن طرفان ادا ڪيل هڪ مکيہ حصو هئي. پر اهو تصور زمين تي انساني صورتحال کي هڪ وجودياتي رخ ڏئي ٿو ڇڏي تہ هاڻي کان پوءِ انسان کي پنهنجي نجات لاءِ پاڻ تي ئي انحصار ڪرڻو آهي. اهو تصور پنهنجي منطقي نتيجي تي پهچائڻ سان

معجزن جي دور جي پڄاڻي ۽ سائنسي تعليل جو دور شروع ٿيڻ جي خبر پڻ ڏئي ٿو. اهڙي طرح هڪ مڪمل مذهبي تصور علم جي ميدان ۾ عقلي انداز ۽ عمل جي ميدان ۾ مساواتي سماج جو پيڙهه جو پٿر ٿي پوي ٿو.

ج. جديد تشڪيل بابت ڪجهه عمومي ڳالهيون

1. جديد تشڪيل مصنف جي علميت ۽ تنقيدي سوچ جو هڪ ثبوت آهي. اقبال هن ڪتاب ۾ اسلامي ۽ مغربي فڪري ۽ ادبي روايت سان تعلق رکندڙ ڏيڍ سو کان وڌيڪ مفڪرن ۽ ليکڪن جي ڪتابن ۽ نظرين کي بحث هيٺ آندو آهي يا انهن مان اقتباس ۽ حوالا ڏنا آهن. انهن ۾ ڪلاسيڪي توڙي جديد دور جا عالم، فقيهه، فلسفي، سائنسدان، تاريخدان صوفي ۽ شاعر شامل آهن. اقبال انهن شخصيتن جي نظرين ۽ خيالن جا خلاصا پيش ڪرڻ سان گڏوگڏ پنهنجا تنقيدي رايا به ڏيندو ويو آهي. اهڙن بحثن جا ڪجهه مثال مسلمان عالمن جا جوهري (atomistic) نظريا (VI.54 -7)، امام ابوحنيفه جو قانوني نوعيت وارين حديثن بابت نظريو (VI.136 -7)، برگسان جي روحيت (vitalism) (4- 41، 8- 37 .11)، اسپينگلر جو ثقافت بابت نظريو (3- V. 114) عراقي جوهڪ کان وڌيڪ زماني ۽ مڪاني نظامن جو نظريو (VII. 44 -8 V. 107 -1 60 .111)، ۽ رومي جا نظريه علم جي حوالي سان اهميت رکندڙ بيت (3- 72 .111). اقبال ڪڏهن ڪڏهن مسلمانن ۽ مغربي ليکڪن جي وچ ۾ تمام دلچسپ ۽ معنيٰ خيز ڀيٽ به ڪندو وڃي ٿو. مثال طور هو راءِ ڏئي ٿو ته غزالي ۽ ڪانٽ ٻنهي جو ڪم بلڪل پيغمبري نوعيت جو هو. ٻنهي فلسفين پنهنجي دور جي خود پسند عقليت پسندي کي ڪاميابي سان للڪاريو (I.4) وري ابن رشد جي لافانيت جي تصور جي وليم جيمس سان ڀيٽ ڪندي لکي ٿو ته دراصل ابن رشد جو نظريو وليم جيمس جي انهي خيال جي وڌيڪ ويجهو آهي جنهن مطابق شعور جسم کان ماورا هڪ اهڙي ميڪانيت آهي جيڪو ڪنهن طبعي جسم تي ٿوري دير لاءِ اثر انداز ٿئي ٿو مگر ان کان پوءِ هڪ رانديڪي وانگر ڪيس ڇڏي ڏئي ٿو. (IV. 89) ۽ اهو ته عراقي جي انهي تصور جي مطلق حقيقت جي آڏو مڪان کان ماورا "هتي" جو وجود ابد کان بالاتر "هينئر" ۾ پيهجي وڃڻ مان جديد مڪاني زمان (Space-time) واري تصور جو

اشارو ملي ٿو جنهن کي پروفيسر سموئيل اليگزينڊر پنهنجي ڪتاب زمانُ مڪان ۽ خدا (Space, Time and Diety) ۾ هر شي لاءِ قالب يا سانچو سمجهي ٿو. (V.109) اقبال جي خيال ۾ تاريخي اسلامي فڪر ۾ جيڪي اهم خال رهجي ويا آهن هو انهن ڏانهن به اشارو ڪري ٿو. مثال طور هو پنهنجي راءِ پيش ڪري ٿو ته: انسان جي انفراديت ۽ يگانگت تي قرآن جي زور کي نظر ۾ رکندي اها ڳالهه ڏاڍي عجيب لڳي ٿي ته انساني شخصيت جي مرڪز جي حيثيت رکندڙ انساني شعور جي وحدت حقيقت ۾ انساني فڪر جي تاريخ ۾ ڪڏهن به دلچسپي جو نقطو نه رهي آهي. (IV.77) ٻيو ته هو مغربي فڪري روايت ۾ هڪ ٻئي سان ٽڪراءِ ۾ ايندڙ سوچ ڌارائن جي نشاندهي ڪرڻ سان گڏوگڏ انهن جو تنقيدي جائزو پڻ وٺندو وڃي ٿو. مثال طور هو چوي ٿو ته جديد ماديت پاران لافانيت کي رد ڪرڻ واري ڳالهه ذهن ۾ رکندي نٽشي جي دائمي ورجاءُ (enternal recurrence) واري نظريي ۾ لافانيت کي تسليم ڪرڻ جو امڪان هڪ اهم ڳالهه آهي. (IV. 91-2) ۽ چوي ٿو ته مسلمان شاگردن لاءِ آئن اسٽائين جي نظريي کان وهائيٽ هيڊ جو اضافيت جو نظريو شايد وڌيڪ ڪشش رکندو هجي. (V.106) آخري ڳالهه ته اقبال ڪيترين جاين تي اها ڳالهه ٻڌائيندو هلي ٿو ته جديد دور ۾ اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل جو ڪم ڪهڙي رخ ۾ ٿيڻ گهرجي.مثال طور هو انهي ڳالهه جي اهميت تي زور ڏئي ٿو ته ڪلاسيڪي اسلامي مذهبي فڪر جو اڀياس جديد طبعيات جي روشني ۾ ڪيو وڃي. (III. 54-5) اقبال کي هڪ اصلي مفڪر ڪوٺيو وڃي ٿو ۽ جديد تشڪيل انهي سوچ جو جواز پيش ڪري ٿو. جيئن مٿي ٻڌايو ويو آهي ته جديد تشڪيل ۾ مختلف پس منظرن سان لاڳاپيل ڪيترن ئي مفڪرن ۽ ليکڪن جا خيال بحث هيٺ آندا ويا آهن پر اهي سوچون ۽ نظريا هر جاءِ تي اقبال جي پنهنجي فڪري منصوبي جي حمايت ۾ ڪم آندا ويا آهن ۽ اهي ڪٿي به انهي منصوبي تي حاوي نه ٿا ٿي وڃن. اقبال خود پنهنجي فڪر جا ڪيترائي عنصر مختلف سرچشمن مان اخذ ڪري ٿو پر هو انهن کي تنقيد، تطابق يا نئين تعبير جي ذريعي پنهنجي فڪري نظام جو حصو بڻائيندو وڃي ٿو جيڪو بلاشڪ سندس پنهنجو آهي.

2. جديد تشڪيل کي غور سان پڙهڻ سان اها ڳالهه ڏسڻ ۾ ايندي ته اقبال کي ڪنهن خاص محدود لحاظ کان منظم مفڪر (Systematic

(thinker چئي سگهجي ٿو. جديد تشڪيل هڪ ڏکيو ڪتاب آهي ۽ اقبال جي اسلوب جي ڪجهه خصوصيتن ۽ پيشڪش جي انداز مان اهو تاثر پيدا ٿي سگهي ٿو تہ اقبال جيڪي مسئلا ڪٽي ٿو انهن تي مربوط بحث نہ ٿو پيش ڪري. ڪجهه جاين تي تمام گهٽي اختصار ۽ ڪٿي وري موضوع کان گهٽي هٽي وڃڻ سبب بہ بحث جي رخ کي ذهن ۾ رکڻ ڏکيو ٿي پوي ٿو. بهرحال مجموعي طور ڏٺو وڃي تہ ڪتاب هڪ واضح دائره ڪار رکي ٿو ۽ انهي جا چند موضوع بہ واضح بيان ٿيل آهن. اقبال پهرئين ليڪچر جي موضوع جو تعارف ڪرائيندي لکي ٿو: هن ابتدائي ليڪچر ۾ منهنجو ارادو علم ۽ مذهبي مشاهدي جي ڪردار کي زير بحث آڻڻ آهي. (I.7) شروعاتي ليڪچر حقيقت ۾ ڪتاب جي وڏي حصي جي خاڪي جو ڪم ڏئي ٿو ۽ باقي ليڪچرن جي اڪثريت انهن ئي موضوعن جي تشريح ڪري ٿي جيڪي پهرئين ليڪچر ۾ سڌي يا اڻ سڌي طرح بيان ڪيا ويا آهن. اقبال سموري ڪتاب ۾ انهن موضوعن تي توجہ مرڪوز رکي ٿو ۽ اڪثر جاين تي قاري جو ڌيان ڪتاب جي ٻين حصن ۾ انهن موضوعن تي ٿيل بحث ڏانهن ڇڪائيندو هلي ٿو. مثال طور حقيقت مطلق، مشاهدي ۽ وقت جي تصورن تي مختلف رخن کان ڪيترن ئي ليڪچرن ۾ بحث ٿيل آهي. اهڙا تصور پاڻ ۾ گڏجي اقبال جي ڪتاب ۾ شامل فڪري بحث جو بنياد ناهن ٿا. وري هر ليڪچر ۾ جدا جدا موضوعن تي بحث بہ بلڪل چٽو ۽ مضبوط دليلن تي ٻڌل آهي. مثال طور ٽئين ليڪچر ”خدا جو تصور ۽ عبادت جو مفهوم“ جو حوالو ڏئي سگهجي ٿو جيڪو سمجهڻ ۾ نسبتاً سولو آهي پر پنهنجي جاء تي اقبال جي فڪر جو مخصوص انداز رکي ٿو. آخري ڳالهہ تہ جيئن انهن جي مواد جي اپياس مان پڻ خبر پوندي ستن ئي ليڪچرن جو پاڻ ۾ گهاٽو تعلق آهي. مثال طور اقبال پهرئين ليڪچر جي آخر ۾ مذهبي مشاهدي جي فڪري ۽ عملي پرکن جي ڳالهہ ڪئي آهي. ٻئي ليڪچر (مذهبي مشاهدي جي فڪري پرک) ۾ فڪري پرک کي مذهبي مشاهدي تي لاڳو ڪيو ويو آهي. جڏهن تہ پنجين ليڪچر (اسلامي ثقافت جو روح) ۾ عملي پرک کي لاڳو ڪيو ويو آهي. ساڳئي طرح ٽئين ليڪچر ۾ مطلق انا تي بحث منطقي طور چوٿين ليڪچر (انساني خودي سندس آزادي ۽ بقا) ۾ انساني خودي تي بحث ڏانهن وني وڃي ٿو. منهنجي سوچ مطابق جديد تشڪيل مجموعي طور هڪ

ڪليدي نظريي تي تفصيلي بحث جي نمائندگي ڪري ٿو. جنهن کي اقبال مختصر لفظن ۾ ”لامتناهي جو ظاهري پهلو“ (Immanent Infinite) (I.5) جي فقري ۾ بيان ڪيو آهي. بهرحال انهي مسئلي جي سمجهاڻي لاءِ هڪ ڊار اپياس جي ضرورت آهي. وري اها ڳالهہ تہ اقبال هڪ منظم مفڪر آهي مان اهو مطلب نہ ٿو نڪري تہ اقبال جي فڪر ۾ ڪي ڪمزور نقطا نہ آهن يا اهو مڪمل طور تضادن کان آجو آهي يا انهي تي بي ربطي جو الزام نہ ٿو هڻي سگهجي. انهن سڀني ڳالهين جي باوجود اها دعويٰ ڪري سگهجي ٿي تہ ڪتاب ۾ موجود ڪجهہ خامين ۽ جهولن جي باوجود انهي جي فڪري مواد جي ساخت ۾ بنيادي هڪ جهڙائي آهي ۽ انهي ۾ بظاهر پلي ڪي ڪمزوريون نظر اچن پر انهيءَ ۾ ڪم آيل طريقہ ڪار ۾ هڪ بنيادي ربط موجود آهي.

3. جديد تشڪيل جي پڙهندڙ کي اها ڳالهہ ضرور محسوس ٿيندي تہ اقبال جي فڪر جو مرڪز قرآن آهي. سڀئي مسلمان مفڪر- ديني عالم، فقيهہ، فلسفي يا ڪي ٻيا- توڙي جو انهن جي قرآن بابت سوچ يا انهن پاران قرآن جي ڪيل تفسير ۾ فرق هجي تہ بہ اهي پنهنجي فڪر جي آخري جواز طور قرآن ڏانهن رجوع ڪندا آهن. اهڙي طرح قرآن جي اسلامي فڪري تفسير جي روايت موجود آهي. چئي سگهجي ٿو تہ اقبال جو بہ انهيءَ روايت سان تعلق آهي پر هو انهي ۾ هڪ منفرد جاءِ تي بيٺل نظر اچي ٿو. ڪجهہ ٻين مسلمان فلسفين جي برخلاف جيڪي قرآني آيتن کي اهڙين نظرين لاءِ ٽنگٽين طور ڪم آڻيندا آهن جن جو قرآن جي لفظن يا روح سان ڪو تعلق ئي نہ هوندو آهي. اقبال پنهنجو بنيادي اتساهہ ئي قرآن مان حاصل ڪري ٿو. مثال طور سندس پاران انسان ۽ ڪائنات جي اسلامي نقطہ نظر (ليڪچر پهريون) ۽ (ٽئين ليڪچر ۾) خدا جي تصور تي بحث جو بنياد قرآن آهي. اقبال ساڳئي وقت ڪيتريون ئي اهڙيون ڳالهيون بہ بيان ڪندو وڃي ٿو جيڪي نيون هجڻ سان گڏوگڏ ڇرڪائيندڙ پڻ آهن. مثال طور هڪ بہ ڳالهيون پيش ڪجن ٿيون. اقبال انسان جي انفراديت تي زور ۽ شخصي پڇاڻي ۽ ٻئي جي بدلي ۾ نجات جي قرآني تصور ۾ واضح تعلق نظر اچي ٿو: انسان جي انفراديت جي انهي تصور جي نتيجي ۾ ئي هڪ انسان لاءِ ٻئي جو بار کڻڻ ناممڪن ٿي پوي ٿو ۽ ڪيس فقط پنهنجي عمل جي صلي جو حقدار ٻڌائي ٿو قرآن ٻين پاران نجات وني ڏيڻ جي تصور کي رد ڪري

ٿو (IV.76). هو دليل ٿو ڏئي تہ قرآن آدم جي حڪايت بيان ڪندي آدم جو نالو اسم خاص بجاء هڪ تصور طور ڪم آندو آهي. هو پنهنجي حمايت ۾ قرآن جي سورت اعراف جي آيت يارهين جو حوالو ڏئي ٿو جنهن ۾ انسانن کي پهريان اجتماعي طور مخاطب ٿيندي پوءِ آدم جي نالي سان سڏيو ويو آهي. جڏهن تہ اهي هڪ فرد هجن. آيت جو ترجمو هي آهي: ”اسان توهان کي پيدا ڪيو پوءِ اسان ملائڪن کي چيو تہ توهان آدم کي سجدو ڪريو.“ اها ڳالهہ درست آهي تہ اقبال تي سندس قرآني آيتن جي تفسير جي حوالي سان تنقيدون ٿيون آهن ۽ سندس اڪثر مطلبن کي ڪمزور ڪوٺيو ويو آهي. اهڙا فيصلا ڪجهہ تڪڙ ۾ ڏنا ويا آهن ۽ لڳي ٿو تہ انهي دوران فڪري تفسير جي خاص انداز کي بہ ذهن ۾ نہ رکيو ويو آهي. قرآن جي نام نهاد قانوني، دينياتي يا صوفياڻي فڪر بابت اهڙا فيصلا ڏئي سگهجن ٿا. اقبال جو فڪري تفسير شايد سندس پنهنجو خاص انداز آهي ۽ ٻئي ڪنهن تان ورتل نہ آهي. (مثالن لاءِ ڏسو باب ٻئين جو سيڪشن ستون) اهو انهي ڳالهہ جي طلب ڪري ٿو تہ انهي جو پنهنجي مٿي اپياس ڪيو وڃي ۽ اهو جن اصولن تحت هلي ٿو اهي بہ اقبال جي پنهنجين لکڻين مان اخذ ڪيا وڃن. جيڪو ماڻهو قرآن کي پنهنجي شخصي زندگيءَ ۾ روحاني ۽ فڪري رهنمائي جو تمام اهم سرچشمو سمجهندو هجي، جنهن پنهنجي زندگي جو بهترين حصو زندگيءَ جي اهم مسئلن تي قرآن جي روشني ۾ غور و فڪر ڪندي گذاريو هجي ۽ جيڪو پنهنجي تحريرن ۾ تمام سولائي سان قرآن مان حوالا ڏيندو هجي اهڙي ماڻهو جي قرآن جي تفسير کي رد ڪرڻ کان اڳ گهٽ ۾ گهٽ معقول ۽ غور سان اپياس جي قابل تہ سمجهيو وڃي. اقبال جي سنجيده فڪر- خاص طور سندس نثري تحريرن ۾ بيان ٿيل- کي نظر انداز ڪرڻ جو هڪ نتيجو اهو نڪتو آهي جو هو قرآن کي جنهن انداز ۾ ڏسي ٿو انهي کي سمجهڻ ۾ پڻ ناڪامي ٿئي ٿي.

4. اهي ليڪچر مغربي تعليم يافتہ هندستاني حاضرين (پهريان ڇهہ ليڪچر) يا مغربي حاضرين (ستون ليڪچر) جي سامهون پيش ڪرڻ لاءِ لکيا ويا هئا. اها ڳالهہ ذهن ۾ رکڻ سان پڙهندڙ کي اقبال جي ٻولي ۽ محاورو سمجهڻ ۾ سولائي ٿيندي ۽ انهي سان خاص طور اهي شڪ شبها دور ٿي ويندا جيڪي ڪجهہ مسلمان پڙهندڙن جي ذهن ۾ پيدا ٿي

سگهن ٿا. ڪڏهن ڪڏهن لڳي ٿو تہ اقبال کي بہ اهڙين ڳالهين جو اڳواٽ اندازو ٿي وڃي ٿو ۽ هو وضاحت پيش ڪري ڇڏي ٿو. مثال طور هينئين ٽڪري ۾ ٻيو جملو پهرئين جي وضاحت ڏسڻ ۾ اچي ٿو: عالمي زندگي (World-life) وجداني طور پنهنجون ضرورتون محسوس ڪري وٺي ٿي ۽ ڪجهہ خاص موقعن تي پنهنجي رخ جو پاڻ تعين ڪري وٺي ٿي. مذهب جي ٻولي ۾ انهي کي اسين پيغمبري مذهب سڏيندا آهيون. (VI.117) حاضرين ۾ ڪو روايتي مذهبي ذهن رکندڙ مسلمان ”عالمي زندگي وجداني طور پنهنجون ضرورتون محسوس ڪري وٺي ٿي ۽ ڪجهہ خاص موقعن تي پنهنجي رخ جو پاڻ تعين ڪري وٺي ٿي.“ مان اهو مطلب ڪڍي سگهي ٿو تہ اها ڪا پنهنجو رخ پاڻ متعين ڪندڙ غير شخصي قوت آهي جيڪا يا تہ شخصي خدا جي وجود جو انڪار ڪري ٿي يا اهڙي ڪنهن خدا کان آزاد ٿي ڪم ڪري ٿي. جڏهن تہ اقبال جو سادو سودو مطلب اهو آهي تہ هو روايتي اسلامي ٻولي ۽ جديد فلسفياڻي محاوري ۾ وڇوٽي ختم ڪرڻ گهري ٿو. پر ڪڏهن ڪڏهن ماڻهو انهي ڳالهہ تي سوچڻ لڳي ٿو تہ ڇا اقبال پنهنجا ڪي مڪيہ اصطلاح گهربل منطقي قوت سان ڪم آندا آهن؟ مثال طور ڪير اهو سوال ڪري سگهي ٿو تہ ”مذهبي مشاهدي“ مان هن جو مطلب ڇا آهي؟ ڇاڪاڻ تہ لڳي ٿو تہ هو مذهبي مشاهدي جو اصطلاح گهڻو ڪري صوفياڻي يا ڪڏهن ڪڏهن نفسي مشاهدي جي مترادف طور ڪم آڻي ٿو يا انهن ۾ صحيح فرق نہ ٿو ڪري سگهي. پر مواد جو غور سان اپياس مختلف نتيجي تي پهچائي ٿو. اقبال کي علم جي ميدان ۾ فقط عقلي ۽ غير عقلي علم ۾ فرق ڪرڻ ۾ دلچسپي آهي. پيغمبري، صوفياڻو يا نفسي علم غير عقلي يا وجداني علم جي درجي ۾ اچن ٿا. علم جي انهن ٽنهي قسمن جو عقلي علم کان عام فرق ئي اقبال جي رٿا ۾ وڏي اهميت رکي ٿو ۽ اقبال پاران انهن ۽ عقلي علم ۾ فرق تي زور سبب اهو تاثر پيدا ٿي سگهي ٿو تہ اقبال انهن ٽنهي علمن کي پنهنجي مٿي يا تہ بلڪل ساڳئي ڳالهہ يا هڪٻئي جي بلڪل مشابهہ سمجهي ٿو. پر باوجود انهي جي جو اهي ڪجهہ ڳالهين ۾ هڪٻئي سان مشابهت رکندا هجن يا اهي ڪجهہ ميدانن ۾ گڏجي سڏجي بہ وڃن پر اقبال علم جي انهن ٽنهي قسمن ۾ فرق رکي ٿو. مثال طور سندس هينيون بيان مذهب ۽ تصوف جي وچ ۾ اهم فرق تي زور ڏئي ٿو:

”صوفين طرفان جو عقل جي مذمت ڪئي وئي آهي ته انهي مان ڪو علم ۽ عرفان حاصل ڪونه ٿو ٿئي سو مذهب جي تاريخ ۾ اهڙي ڪنهن به ڳالهه جي گنجائش ڪونهي (I.17-8).“ اقبال ائين به چوي ٿو ته پيغمبري شعور جي حالت ۾ عبادت جو ڪم تخليقي هوندو آهي. (III.71) جڏهن ته صوفياڻي شعور جي حالت ۾ اهو تعقلي هوندو آهي. (III.71) پيغمبر ۽ صوفي ٻئي جيتوڻيڪ حضوري مشاهدي مان موٽي اچن ٿا پر صوفي جي واپسي جي برخلاف پيغمبر جي واپسي انسان ذات لاءِ لامحدود معنائن سان ڀريل ٿي سگهي ٿي. (I.18- V.99) اقبال هڪ ٻي جاءِ تي ڊنڪن بلئڪ ميڪڊونالڊ تي انهي ڪري تنقيد ڪري ٿو ته هو پيغمبري ۽ نفسي علم ۾ فرق نه ڪري سگهيو آهي. (I.4) ٻين لفظن ۾ اقبال جو وڏو زور غير عقلي علم جو اعتبار قائم ڪرڻ تي آهي. اهو ڪم ٿي وڃڻ ڪان پوءِ مذهب بابت سائنسي انداز ۾ گفتگو ڪرڻ هر لحاظ ڪان بجا ٿيندي ۽ پوءِ وحي ذريعي حاصل ٿيل علم ۽ صوفياڻي ۽ نفسي علم ۾ فرق جهڙن مسئلن جو حل به تمام درستگي سان ڪڍي سگهبو. آخري ڳالهه اها ته اسان کي اها ڳالهه به ذهن ۾ رکڻ ضروري آهي ته هنن ليڪچرن جا ٻڌندڙ اسلامي فڪر بجاءِ مغربي فڪر کان وڌيڪ واقف هئا ۽ مغربي محاوري ۾ پيغمبري، صوفياڻي ۽ نفسي علم کي گهڻو ڪري مذهبي علم سان لاڳاپيل ڏيکاريو ويندو آهي يا انهن کي نالو ئي مذهبي علم جو ڏنو ويندو آهي. اقبال انهي سوچ سان ڪو اختلاف ڪرڻ ڪان سواءِ- ڇاڪاڻ ته ائين ڪرڻ سان هو تمام گهڻو اڳتي نڪري وڃي ها- پر ساڳئي وقت انهي سوچ کي لازماً قبول ڪرڻ کان سواءِ پنهنجا خيال پنهنجي حاضرين تائين پهچائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

5. جديد تشڪيل مان اقبال جو اهو پڪو يقين ظاهر ٿئي ٿو ته جديد دور ۾ اسلام جي نشاة ثانيه ممڪن آهي. اقبال کي پڪ آهي ته اسلامي نشاة ثانيه هڪ حقيقت آهي. (VI.12) پر سندس سوچ مطابق انهيءَ نشاة ثانيه کي لازماً ڪجهه شرطن جو پورائو ڪرڻو آهي جيئن اها ترقي ۽ واڌ ويجهه جي هڪ مڪمل تحريڪ ٿي سگهي. انهن مان هڪ تمام اهم شرف فڪري وسعت آهي. اقبال انهي ڳالهه تي زور ڏئي ٿو ته مغرب سائنسي سوچ ۽ سائنسي انداز اسلام ڪان ورتا آهن. (V.103-4) اقبال ساڳئي وقت اها ڳالهه به بغير هٻڪ جي قبول ڪري ٿو ته هاڻي مغرب

ڪان سکڻ جي واري مسلمان جي آهي. اسلام جي دنيا جنهن رفتار سان روحاني طور مغرب ڏانهن وڌندي ٿي وڃي انهي ڏانهن اشارو ڪندي هو چوي ٿو ته هن تحريڪ ۾ ڪا به غلط ڳالهه نه آهي. ڇاڪاڻ ته يورپي ثقافت پنهنجي فڪري رخ ڪان اسلامي ثقافت جي ڪجهه تمام اهم دورن جي فقط ترقي يافته شڪل آهي. (I.6) ڪيس فقط اها ڳڻتي آهي ته مسلمان انهي ثقافت جي حقيقي اندروني تهه تائين پهچڻ جي ڪوشش ۾ انهي جي ٻاهرئين رخ ڪان تمام گهڻو متاثر ٿي حيران پريشان نه ٿي وڃن. (I.6) تنهنڪري هو مسلمانن کي صلاح ٿو ڏئي ته هو انهي ڳالهه جو ڪليل دل سان جائزو وٺن ته يورپ فڪري ميدان ۾ ڇا حاصل ڪيو آهي ۽ اها جن نتيجن تي پهتي آهي اهي اسلامي ديني فڪر جي نظرثاني ۽ جيڪڏهن ضروري هجي ته ان جي جديد تشڪيل ۾ ڪيتري حد تائين اسان جي مدد ڪري سگهن ٿا. (I.6) اقبال کي بنيادي طور اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل جو اونو آهي ۽ انهي ڪم ۾ هو نه فقط اسلامي پر غير اسلامي فڪري ۽ ثقافتي ميراث به پنهنجي فائدي ۾ ڪم آڻي ٿو. جديد تشڪيل جو تعارف هنن لفظن تي ختم ٿئي ٿو: ”اسان جو فرض اهو آهي ته انساني فڪر جي واڌ ويجهه تي ڌيان سان نظر رکون ۽ انهي بابت آزادانه انداز به برقرار رکون“ (P. xxii) پر فڪري وسعت ٻين ڳالهين ڪان وڌيڪ انهي ڳالهه جي تقاضا ڪري ٿي ته مسلمان پنهنجي ميراث جو تنقيدي نظر سان جائزو وٺڻ لاءِ آماده هجن. اقبال انهي سلسلي ۾ ترڪي جو حوالو ڏئي ٿو. اقبال ترڪي جي جدت پسند سوچ کي جيتوڻيڪ مڪمل طور قبول نه ٿو ڪري پر ايترو چوي ٿو ته ”اڄ جي مسلمان ملڪن مان فقط ترڪي ئي پنهنجي شدت پسندي واري ننڊ مان سجاڳ ٿيو آهي ۽ شعور ذات حاصل ڪيو اٿائين، فقط انهي ئي فڪري آزاديءَ جو حق حاصل ڪيو آهي ۽ فقط اهو ئي آدرش ڪان حقيقت جي دنيا ۾ پهتو آهي. (VI.108) اقبال چوي ٿو ته جديد ترڪ انهن فقيهن جي ڪلامي دليلن مان اتساه نه ورتو آهي جن مختلف حالتن هيٺ زندگي گذاري ۽ سوچ ويچار ڪئي پر هن تجربي جي حقيقتن مان اتساه حاصل ڪيو آهي (VI.125-6) هن کي شڪ يا شايد اميد آهي ته اسان (هندستان جي مسلمانن) کي پڻ ڪنهن ڏينهن ترڪن وانگر پنهنجي فڪري وراثت جو نئين سر جائزو وٺڻو پوندو. (VI.121) اقبال مسلمان عوام جي قدامت پرستي تي افسوس ڪندي

(VI.131) مسلمان عالمن کي آزاد پر ذميدار تفتيش جو روح جاڳائڻ تي اڀاري ٿو. هن ڪتاب ۾ ڪيترين جاين تي اها ڳالهه به ٻڌائي ڇڏي آهي ته اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل جي منصوبي کي ڪهڙي رخ ۾ هلڻ گهرجي. (مثال طور III.55.6-58)

III. مابعدالطبعيات ۽ جديد تشڪيل ۾ ڀيٽ

مابعدالطبعيات ۽ جديد تشڪيل ۾ هيٺين ڳالهين ۾ ڀيٽ ٿي سگهي ٿي.

1. مشترڪ عنصر

مابعدالطبعيات ۽ جديد تشڪيل جيتوڻيڪ مقصد، دائره ڪار ۽ انداز جي لحاظ کان مختلف آهن پر ٻنهي ۾ ڪجهه ڳالهين ۾ هڪ جهڙايون آهن. ٻئي ڪتاب تمام عالماڻي حيثيت جا آهن. اقبال ٻنهي ۾ وسيع مشرقي ۽ مغربي علمي ذخيري کي ڪم آندو آهي. اينميري شمل پنهنجي ڪتاب Gabriel's Wing ۾ اقبال جي مشرقي ۽ مغربي تندن مان فڪر جي عظيم گلڪاري ناهڻ جي منفرد انداز جو ذڪر ڪيو آهي. (P. xv) اقبال جو اهو انداز جيتوڻيڪ جديد تشڪيل ۾ تمام متاثر ڪندڙ آهي پر مابعدالطبعيات ۾ به انهي جو اظهار ٿي چڪو هو.

ٻنهي ڪتابن مان اقبال جون ڪجهه بنيادي فڪري مشغوليون ظاهر ٿين ٿيون. هن مابعدالطبعيات ۾ پاڻ کي خدا، انسان ۽ فطرت جي فلسفي واري مقدس ٽمورتي جي تفتيش تائين محدود رکيو آهي. (P-4) ۽ اهو ئي بنيادي طور جديد تشڪيل جو موضوع آهي.

فڪر ۽ تجزيي جا ڪجهه درجا ٻنهي ڪتابن ۾ مشترڪ ڏسڻ ۾ اچن ٿا. انهي سلسلي ۾ اقبال پاران سامي ۽ آريائي جا اصطلاح ڪم آڻڻ جو مثال ڏئي سگهجي ٿو. اهي اصطلاح مغربي عالمن طرفان ناهيل آهن. هو جذباتي ۽ عمل مائل لاءِ سامي ۽ سنجيده، عقلي ۽ سوچ مائل لاءِ آريائي جو اصطلاح ڪم آڻيندا آهن. اقبال مابعدالطبعيات ۾ چوي ٿو ته آريائي ايران، سامي اسلام کي بلڪل اهڙي طرح پنهنجي فڪري عادتن مطابق تبديل ڪري ڇڏيو جيئن آريائي يوناني فڪر اڳ ۾ هڪ سامي مذهب- عيسائيت- جي تعبير ڪري چڪو هو. (P-21) هو ساڳئي ڪتاب ۾ هڪ ٻي جاءِ تي چوي ٿو ته "تصوف جي پائيدار فڪر ۽ عمل جو

سبب اهوئي آهي ته تصوف سامي ۽ آريائي لاڙن جو ڪاميابي سان امتزاج ڪيو." (P-83). هو جديد تشڪيل ۾ راءِ ڏئي ٿو ته امام مالڪ ۽ امام شافعي پاران ابوحنيفه جي قياس واري فقهي اصول تي تنقيد حقيقت ۾ انهي آريائي لاڙي تي موثر سامي روڪ هئي جنهن تحت آريائي ٿوس بجاءِ مجرد ۾ هٿ وجهندا هئا ۽ واقعي بجاءِ نظريي مان لطف اندوز ٿيندا هئا. (VI.140). درجاتي نظرين جو هڪ ٻيو مثال اقبال جي اها سوچ آهي ته عرب قوم جي ڏاهپ عملي قسم جي هوندي هئي. اقبال جي ڪجهه راين ۽ تجزين جو بنياد اها سوچ آهي. هو مابعدالطبعيات ۾ چوي ٿو ته عرب ڏاهپ مڪمل طور عملي نوعيت جي هوندي هئي تنهنڪري افلاطون جو فلسفو توڙي جو پنهنجي حقيقي روشني ۾ پيش ڪيو وڃي ها ته به انهن کي پسند نه اچي ها. (P-136) هو جديد تشڪيل ۾ راءِ ڏئي ٿو ته حجاز جي فقيهن پنهنجي قوم جي عملي ڏاهپ جي عين مطابق عراقي فقيهن جي ڪلامي باريڪين خلاف سخت احتجاج ڪيو. (P-140) اقبال جي ڪتابن ۾ فڪر ۽ تجزيي جي اهڙن درجن جي موجودگي مان اهو اشارو ملي ٿو ته سندس ڪجهه نظريا گهڻو اڳ تشڪيل وٺي چڪا هئا ۽ هن پاران سندس فڪري سفر جي مختلف ڏاڪن تي ڪم اچي چڪا هئا.

2. فرقَ

اقبال جي تاريخي جاچ جو مابعدالطبعيات ۽ جديد تشڪيل ٻنهي مان واضح ثبوت ملي ٿو. پر اها جديد تشڪيل جي تنقيدي ۽ تعميري انداز آڏو ماتحت حيثيت اختيار ڪري وڃي ٿي. مابعدالطبعيات ۾ تاريخي انداز ڪم آيل آهي ۽ ايراني مابعدالطبعياتي فڪر ۾ آيل تبديلين تي تاريخي تسلسل مطابق بحث ڪيو ويو آهي. جڏهن ته جديد تشڪيل ۾ يڪ زماني انداز ڪم آڻيندي سموري ڪتاب ۾ بحث هڪٻئي سان لاڳاپيل مسئلن جي چوگرد ڦري ٿو. مابعدالطبعيات جو مقصد ايراني مابعدالطبعياتي فڪر جي ڪجهه رخن جو قبل اسلام کان جديد دور تائين هڪ باضابطي بيان پيش ڪرڻ آهي. جديد تشڪيل جي هڪ اڃا حوصلي مند پيماني تي رٿ رٿيل آهي. انهي ۾ اسلامي مذهبي فڪر جي جديد مغربي فڪر جي روشني ۾ نئين تشڪيل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي.

بنهي ڪتابن ۾ قرآني فڪر جي مقام جي لحاظ کان به فرق آهي. مابعدالطبعيات ۾ قرآن بابت چند حوالا ذيلي يا عام نوعيت جا آهن. جديد تشڪيل ۾ قرآن جي حوالن جو تعداد وڌي وڃي ٿو پر اهم ڳالهه اها ته قرآن ڪتاب جي فڪر ۾ بحث لاءِ تاجي پيٽي جو ڪم ڏئي ٿو.

جديد تشڪيل جا پهريان ڇهه ليڪچر مابعدالطبعيات جي اشاعت کان 20 ورهيه پوءِ ڇپيا هئا. انهي عرصي دوران اقبال جي فڪر ۾ نه صرف وسعت ۽ گهرائي آئي پر لڳي ٿو ته انهيءَ ۾ خاصيتي تبديلي آئي ۽ ڪنهن حد تائين انهي جو رخ به تبديل ٿي ويو. مثال طور بنهي ڪتابن ۾ اقبال جو تصوف ڏانهن لاڙو مختلف آهي. مابعدالطبعيات جو سڀ کان ڊگهو پنجون باب تصوف لاءِ مخصوص آهي ۽ تصوف کي اسلامي بنياد ڏيندڙ ۽ انهي جي اسلامي قانون سان پيٽ ڪندڙ اقبال بظاهر تصوف يعني همه اوستي تصوف ڏانهن همدرداڻو رويو رکي ٿو. پر هو جديد تشڪيل ۾ وري انهي جي برخلاف همه اوستي روحاني نظريي جي ڪجهه حد کان وڌيل ڳالهين کان خبردار ڪري ٿو ۽ اهڙن صوفين جي تعريف ڪري ٿو جن اسلامي تصوف کي زوال پذير عنصرن کان پاڪ ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. ٻي ڳالهه ته هو انهيءَ ڪتاب ۾ اسلامي فڪر جي اصلاح جي پنهنجي مجموعي رٿا ۾ اسلامي قانون کي اهم جاءِ ڏئي ٿو ۽ اسلام ۾ حرڪت جي اصول يعني اجتهاد جي تصور تي تفصيلي بحث ڪري ٿو.

اقبال پاران مابعدالطبعيات کان جديد تشڪيل تائين پهچندي پنهنجن خيالن ۾ تبديلي يا ترميم ڪيئن ڪئي آهي انهي جو هڪ دلچسپ مثال رومي جي هڪ ٽڪري مان ملي ٿو جنهن جو ترجمو هن بنهي ڪتابن ۾ ڏنو آهي (مابعدالطبعيات 91، جديد تشڪيل IV.97) انهي ٽڪري ۾ ارتقا بابت ڳالهائيندي بيان ڪيو ويو آهي ته ڪيئن غير نامياتي وجود نباتاتي ۽ حيواني حالتن مان گذرندو آخرڪار انساني حالت ۾ پهچي ٿو. جنهن مان پڻ اڳتي ارتقا جي اميد ڪئي وڃي ٿي. اقبال مابعدالطبعيات ۾ اهو ٽڪرو انهي لاءِ آڻي ٿو جيئن ڏيکاري سگهي ته شاعر ڪيتري نه ڪاميابي سان ارتقا جي جديد تصور جي اڳڪٿي ڪئي آهي جنهن کي هو پنهنجي عينيت جو حقيقي رخ سمجهي ٿو. (P-91) اقبال پاران جديد تشڪيل ۾ انهي ٽڪري جي ڪٽ ۾ تبديلي اچي وڃي ٿي. اقبال هاڻي رومي کي جديد ارتقا پرستن جو

پيشرو سڏڻ بجاءِ رومي جي فڪر جي فلسفياڻن اثرن جي ارتقا جي جديد حامين جي مايوسي پيدا ڪندڙ فڪر سان ڀيٽ ڪري ٿو. ارتقا جي نظريي جديد دنيا لاءِ اميد ۽ جوش بجاءِ مايوسي ۽ ڳڻتي آندي آهي. (IV.97) هو اهو اقتباس پيش ڪرڻ کان اڳ راءِ ڏئي ٿو ته ”اڄ جي دنيا کي هڪ رومي جي ضرورت آهي جيڪو اميد جو لاڙو پيدا ڪري ۽ زندگي لاءِ جوش ۽ جذبي جي باه ڀڙڪائي سگهي“. (97) حقيقت اها آهي ته اقبال کي رومي جي ارتقا جي نظريي ۽ ارتقا بابت جديد تصور ۾ ايترو ته ڇتو اختلاف ٿو نظر اچي جو هو جديد تشڪيل ۾ هڪ جاءِ تي انهي ڳالهه تي تمام حيرت جو اظهار ڪري ٿو ته ساڳئي نظريي اسلامي ۽ يورپي ثقافتن تي ڪيتري نه مختلف انداز ۾ اثر وڌو آهي. (VII. 147-8).

3. مابعدالطبعيات، جديد تشڪيل جي پيشرو جي حيثيت ۾.

بنهي ڪتابن ۾ اهم اختلافن جي باوجود مابعدالطبعيات کي ڪنهن لحاظ کان جديد تشڪيل جو پيشرو چئي سگهجي ٿو. مابعدالطبعيات جي مواد، طريقہ ڪار ۽ علميت جي اسلوب کان واقف ماڻهو کي اها ڳالهه تسليم ڪرڻ ۾ ڪابه ڏکيائي نه ٿيندي ته جديد تشڪيل ساڳئي قلم مان ڪجهه وقت پوءِ نڪتل ۽ وڌيڪ پختي تحرير آهي. لڳي ٿو ته مابعدالطبعيات تي ڪيل ڪم اقبال کي تحقيق جي اهڙن اوزارن سان ليس ڪري ڇڏيو جيڪي وڌيڪ حوصلي مند منصوبا هٿ ۾ کڻڻ لاءِ ضروري هئا. انهي ڪيس علم جي اسلامي ۽ مغربي روايتن ۾ مضبوطي پڻ ڏئي ڇڏي. آخري ڳالهه ته انهي سنجيده مسئلن ۾ سندس مشغولي واري رجحان کي پختو ڪيو ۽ سندس تنقيدي طاقتن کي تيز ڪري اهڙي فڪري سفر لاءِ تيار ڪيو جنهن جا ثمر جديد تشڪيل ۾ ظاهر ٿيا.

باب پنجون

سماجي ۽ سياسي فڪر

1. سماج

1. فرد ۽ سماج

اقبال سماج ۽ فرد جي وچ ۾ تعلق تي بحث ڪيو آهي. سماج بہ فرد وانگر هڪ ناميو (Organism) آهي. وجودياتي، عملي ۽ غاياتي لحاظ کان چئي سگهجي ٿو تہ انهي کي فرد تي اوليت حاصل آهي. سماج کي پنهنجي انفرادي جزن جي زندگي جي قطع نظر پنهنجي ڌار زندگي هوندي آهي. انهي کي پنهنجو هڪ شعور، ارادو ۽ عقل هوندو آهي. اهڙي صورت ۾ فرد فقط هڪ مجرد خيال ۽ سماجي حوالي جي سهوليت لاءِ هڪ ٺهيو ٺڪيو اظهار آهي. فرد بابت هر ڳالهہ جو تعين سماج جون ضرورتون ڪنديون آهن جنهن جي اجتماعي زندگي جو هو فقط هڪ جزوي اظهار هوندو آهي. فرد جي سرگرمي جي حيثيت ڪنهن خاص ڪم جي لاءِ شعوري ادائيگي کان سواءِ ڪجهہ نہ هوندي آهي جيڪو سماجي اقتصاديات هن جي ذمي ڪيو هوندو آهي (ت ت ب 119). فرد جي برعڪس سماج لامحدود هوندو آهي انهي جي جزن ۾ بيشمار اڻ پيدا ٿيل نسل موجود هوندا آهن. انهن کي ڪنهن زنده سماج جو تمام اهم حصو سمجهڻ ضروري آهي چاڪاڻ تہ ڪامياب گروهي زندگي ۾ مستقبل حال کي ڪنٽرول ڪندو آهي. (ايضاً 120) ڪنهن بہ سماج جو سڀ کان اهم مسئلو "لڳاتار قومي زندگي" هوندو آهي. چاڪاڻ تہ هر سماج پاڻ کي مستقل طور قائم رکڻ ۽ لافانيت حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ۾ هوندو آهي. (ايضاً 1-120)

پر سماج جي اوليت فرد جي اهميت جو انڪار نہ ٿي ڪري. سماج کي جيتوڻيڪ پنهنجو ذهن هوندو آهي پر سندس ذهانت جو وهڪرو فردن جي ذهنن جي ذريعي ئي وهندو آهي. (ت ت ب 119) اقبال جي نظر ۾ حقيقت ۾ هر انسان هڪ مخفي طاقت جو مرڪز هوندو آهي جنهن جون پوشيده صلاحيتون خاص قسم جي ڪردار پيدا ڪرڻ سان ئي پروان چڙهي سگهن ٿيون. (ب خ 139) وڏيڪ اهو تہ سيئي ماڻهو اهڙين صلاحيتن جا هڪ جهڙا حامل يا ڪنهن سماج جي روايت جا اهل نمائندا نہ هوندا آهن.

ڪنهن سماج جون قانوني، تاريخي ۽ ادبي روايتون انهي سماج جي قانوندانن، تاريخدانن ۽ ادبي ليکڪن جي شعور ۾ تہ موجود هونديون آهن پر سماج مجموعي طور انهن کان اڻ لکي نموني ئي باخبر هوندو آهي. (ايضاً 130)

ساڳئي طرح اقبال خود مرتڪز فردن جي پرورش ڪرڻ جي اهميت تي زور ڏئي ٿو چاڪاڻ تہ فقط اهڙا فرد ئي زندگي جي اونهائي تائين پهچن ٿا. (جديد تشڪيل 120)

پلا فرد ۽ سماج جي نسبتي اهميت بابت اقبال جا خيالات مختلف آهن ڇا؟ اقبال جي نظر ۾ فرد توڙي سماج پنهي مان ڪنهن کي مطلق اهميت حاصل نہ آهي: سماج فردن جي ذريعي انهن جي ذات ۾ وجود رکي ٿو پر فرد جڏهن گڏجي سماج ناهين ٿا تہ اهي هڪ اهڙي ايڪائي وجود ۾ آڻين ٿا جيڪا انهي جي ميمبرن جي مجموعي طاقت کان وڏيڪ هوندي آهي. ساڳئي طرح اقبال اهڙي ڪليت پسند نظام کي رد ڪري ٿو جنهن ۾ فرد جي سڄاڻپ کي دٻايو وڃي. پر هو ساڳئي طرح اهڙي بي لغام انفراديت پرستي کي بہ ناپسند ڪري ٿو جيڪا سماج جي بنيادن کي ڪمزور ڪري ڇڏي. فرد ۽ سماج کان آخرڪار اها توقع ڪئي وڃي ٿي تہ اهي هڪ اعليٰ اخلاقي ضابطي جي تابعداري ڪن. انهي کي اسلامي اصطلاح ۾ وحي تي ٻڌل ضابطي جي اطاعت چيو وڃي ٿو. اهو ضابطو فرد ۽ سماج کي هڪٻئي جو حريف سمجهڻ بجاءِ فردن جي ڪوشش کي يڪساريڪو ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو جيئن هڪ متحد سماجي تصور قائم ڪرڻ سان گڏوگڏ اهڙو سماجي ماحول پيدا ڪري جيڪو پنهنجن ميمبرن کي تمام موثر نموني ۾ پنهنجون شخصي صلاحيتون حاصل ڪرڻ ۾ مدد ڏئي. انهي مان اهو محسوس ڪري سگهجي ٿو تہ اقبال کي فرد ۽ سماج ۾ اڻ ٽٽ تعلق نظر اچي ٿو. اها حقيقت آهي تہ قومن جي زندگي فردن جي زندگيءَ کان وڏيڪ ٿئي ٿي. مثال طور ايران شهنشاه جمشيد کان پوءِ بہ باقي رهيو (پ م 240) پر هر فرد بہ پنهنجي قوم جي مقدر جو ستارو ٿي سگهي ٿو. (اح ا 657)

2. مسلمان سماجن جي زوال جا سبب

فردن جي اهميت کي ذهن ۾ رکندي جيڪي سماج جي نمائندگي ڪن ٿا ۽ ان جي نمائندن جي حيثيت ۾ ڪم ڪن ٿا سماج جي ترقي ۽

تنزل ۾ وڏي حد تائين انهن فردن جي هلت چلت تي دارومدار رکي ٿو. اقبال هڪ مختصر اردو نظم ۾ قوم کي ڪنهن جسم ۽ انهي جي فردن کي انهي جي عضون سان مشابهت ڏئي ٿو: صنعتن ۾ ڪم ڪندڙ ماڻهو قوم جا هٿ ۽ پير آهن- حڪومت جو انتظام هلائڻ ۾ مدد ڪندڙ انهي جو سهڻو منهن آهن ۽ مختلف هنرن ۽ فنن کي پروان چڙهائيندڙ- اقبال هن طبقي جي نمائندن طور شاعرن جو ذڪر ڪري ٿو- انهي جون اکيون آهن (ب د 63). انهي مان اهو مطلب ٿو نڪري ته ڪنهن سماج جي اڳواڻن يا نمائندن جي ناڪامي سموري سماج لاءِ تباه ڪن نتيجا آڻي سگهي ٿي. هن سوچ جي پنيان اقبال جي تاريخي اسلامي سماجن جي اڳواڻن تي سخت تنقيد آهي. اقبال موجوده صدين ۾ اسلامي دنيا جي عام زوال جو خاص طور ذميوار هيٺين ٽن عنصرن کي سمجهي ٿو:

الف- ملائيت: اقبال روايتي مذهبي عالمن يا مُلن جي تنگ نظر رويي کي اهو نالو ڏئي ٿو. عالمِ اسلام لاءِ هميشه وڏي طاقت جو سبب رهيا هئا پر اهي صدين جو عرصو گذرندي خاص طور بغداد جي تباهي (1258ع) کان پوءِ تمام قدامت پرست ٿي ويا ۽ اجتهاد (يعني قانوني معاملن ۾ آزاد راءِ قائم ڪرڻ) جي آزادي جي اجازت نه ڏنائون. (ت ت ب 231).

ب- تصوف: تصوف مسلمان سماجن جي تاريخ ۾، اقبال جي لفظن ۾ روحاني تعليم جي طاقت ٿي رهيو هو. پوءِ جي صدين ۾ انهي ۾ زوال اچي ويو ۽ مسلمانن کي زندگي جي حقيقتن کان ڪٽي ڇڏيائين. صوفياڻا عمل ڏينهون ڏينهن عوام جي خوش اعتقادي ۽ جهالت مان غلط فائدو وٺڻ جو ذريعو ٿيندا ويا. اها ڳالهه اسلام جي روح جي خلاف هئي. جنهن جو مقصد مادي کان فرار نه پر انهي تي غلبو حاصل ڪرڻ هو(ت ت ب 2-231). اسلام عربستان ۾ پنهنجي بنياد ۾ هڪ متحرڪ مذهب هو پر ايران جي اثر انهي کان پنهنجي مرداڻي سيرت کسي ورتي. ايران جي فتح مانِ مطلب ايران جو مسلمان ٿيڻ نه پر اسلام جو ايراني ٿي وڃڻ هو (ايضاً 155) ايراني اثر واري تصوف حقيقت کي اهڙين جاين تي ڳولهڻ جي ڪوشش ڪئي جتي ان جو وجود ئي نه هو. اهو باطني ۽ خارجي ۽ سچي اندروني حقيقت ۽ پُر فريب ظاهري مظهر جي فرق ۾ گم ٿي ويو ۽ اهڙي طرح مسلمانن ۾ قانون کي نظرانداز ڪرڻ جو لاڙو پيدا ڪيائين جيڪو مسلمان سماج کي جوڙي رکندڙ واحد قوت هو ۽

مسلمان جمهوريت جي جاءِ تي روحاني وڏ گهراڻائپ (Spiritual Aristocracy) آڻي ڇڏيائين (ايضاً 3-154).

ج- بادشاهت: مسلمان بادشاهن جي پهرئين ترجيح پنهنجن خانداني مفادن جو تحفظ هئي تنهنڪري انهن کي پنهنجا ملڪ سڀ کان وڏو واڪ ڏيندڙ جي هٿ وڪرو ڪرڻ ۾ ڪابه هٻڪ نه ٿي (ت ت ب 232).

مسلمان سماجن جي مضبوطي اها تقاضا ڪري ٿي ته انهن جي زوال جي ذميوار قوتن جو مقابلو ڪيو وڃي. جمال الدين افغاني، محمد عبده ۽ زغلول پاشا جهڙن جديد مسلمان مصلحن اسلام جي دنيا تي (مٿي بيان ڪيل) انهن ٽنهي قوتن جي حڪمراني ڏٺي ۽ پنهنجي سموري توانائي انهن قوتن جي خلاف بغاوت پيدا ڪرڻ تي مرتڪز ڪري ڇڏي (ت ت ب 231 پڻ 232).

اقبال پاران ملائيت، تصوف ۽ بادشاهت کي مسلمان سماجن جي زوال جا ذميوار عنصر قرار ڏئي انهن تي تنقيد ڪرڻ جو اهو مطلب نه آهي ته هو سيني مسلمان فقيهن، صوفين ۽ بادشاهن تي تنقيد ڪري ٿو. اقبال جو رايو هو ته شروعاتي اسلامي تاريخ ۾ قانون، تصوف ۽ سياست جا ٽي ادارا مختلف عرصن لاءِ اسلام جي متحرڪ روح جا نمائندا رهيا هئا. پر پوءِ جي دورن ۾ فقيهه روايت جا اسير بڻجي ويا، صوفي انهي غلط عقيدي جا شڪار ٿي ويا ته مادو ۽ روح ٻه جدا شيون آهن ۽ حاڪمن شخصي فائدي تي اجتماعي فائدا قربان ڪري ڇڏيا. انهي حقيقت ته ساڳيا ئي ادارا هڪ وقت ترقي جي قوتن ته ٻئي وقت زوال جي قوتن طور ڪم ڪري سگهن ٿا مان اهو اشارو ملي ٿو ته انهن ۾ اصلاح جي ضرورت آهي ۽ اهڙي اصلاح ٿي سگهي ٿي. تنهنڪري اقبال روايت کي مڪمل طور رد ڪرڻ بجاءِ انهي کي تنقيد جي جائزي هيٺ آڻي انهي جو مغز پاڻ وٽ رکي انهي جي ڪل اڇلائي انهي کي سگهارو ڪرڻ گهري ٿو.

اقبال دنيا ۾ مسلمانن جي مسئلن ڏانهن بلڪل جديد- يعني تاريخي سماجياتي- انداز اختيار ڪيو. هو مسلمان سماج: هڪ سماجياتي اپياس نالي پنهنجي هڪ ليک ۾ سراسري هندستاني مسلمان جي بدحال اقتصادي حالت ڏانهن اشارو ڪرڻ کان پوءِ ڏاڍي چيندڙ انداز ۾ پڇي ٿو ته: ڇا اسان ڪڏهن سماجي مسئلن جي انهن رخن تي سوچ ويچار ڪئي آهي (ت ت ب 136). اقبال اسلام جي گذريل عظمت کي رومانوي انداز

۾ پيش ڪرڻ يا مسلمان دنيا جي سيني مرضن جو الزام بينڪي طاقتن جي سر تي مڙهڻ بجاءِ مسلمانن جي تنزلي ۽ جمود جي سببن لاءِ خود مسلمان امت جو جائزو وٺڻ جي ڪوشش ڪري ٿو: سندس تجزيو کيس انهي نتيجي تي پهچائي ٿو ته مسلمانن جي سياسي ۽ سماجي اهنجن جو مکيہ سبب ادارن جي تباهي آهي. هن پاران مسلمانن جي مذهبي عمل ۽ سياسي ۽ سماجي هلت چلت تي اٽموٺ تنقيد جو سبب سندس اهو پڪو يقين- جيڪو رموز بيخودي (1918) جي پيش لفظ ۾ ٻين جاين تي بيان ٿيل آهي- آهي ته فردن وانگر قومن کي به خودي يا ذات (Self) ٿيندي آهي ۽ بلڪل اهڙي طرح جئين فرد جي واڌ ويجهہ جو دارومدار انفرادي خودي جي اثبات تي هوندو آهي تيئن قوم جي بقا ۽ ترقي جو دارومدار انهي جي قومي خودي ۽ انهي جي قومي تاريخي حافظي جي بچاء تي هوندو آهي.

3. عوام

ڪنهن سماج جي واڌ ويجهہ ۽ ترقي لاءِ جيئن اهل اڳواڻن جو وجود ضروري هوندو آهي تيئن عوام جي بهبود- خاص طور تي اقتصادي بهبود- به ضروري هوندي آهي. اقبال هندستاني مسلمانن جي صورتحال ڏانهن اشارو ڪندي اسان جي عوام جي عام حالت ۾ بهتري آڻڻ جي ضرورت تي زور ڏيندي چوي ٿو ته سراسري مسلمان جي اقتصادي حالت تمام افسوسناڪ آهي (ت ت ب 135). عوام ئي ڪنهن قوم جو ڪرنگهي جو هڏو هوندو آهي. انهن کي سٺي غذا، سٺا گهر ۽ مناسب تعليم ملڻ گهرجي (ايضاً 109). اقبال کي انهن ماڻهن سان اختلاف آهي جيڪي سماج جي وڏي حصي جي فاقہ ڪشي واري حالت جو ذميوار پردي کي قرار ڏين ٿا. اسان جا سماجي سڌاري جا ڪجهہ نوجوان حمايتي جيئن اها راءِ ڏيڪاريندا آهن ته انهي جو ذميوار اسان جي سماج جي عام حالت تي پردي وڏو اثر وڌو آهي پر حقيقت اها آهي ته انهي جو ذميوار اسان جي سماج جي هيٺين طبقن جي غربت آهي (ايضاً 136). مسلمان سماجي تنظيمن کي اها ڳالهہ محسوس ڪرڻ گهرجي ته انهن جو اهم فرض فردن کي مٿي آڻڻ نہ پر عوام جي حالت بهتر ڪرڻ آهي ۽ مسلمان عوامي ڪارڪنن کي انهن سببن جو ڌيان سان اڀياس ڪرڻ جي ضرورت آهي جن هندستان جي عام اقتصادي حالت پيدا ڪرڻ ۾ حصو ورتو آهي. (ايضاً)

اقتصادي پس ماندگي جي مسئلي کي وسيع، غير جانبداراڻي ۽ غير فرقيواراڻي انداز ۾ ڪنيو وڃي چو ته اقتصادي طاقتون سيني طبقن تي هڪ جهڙو اثر وجهن ٿيون (ت ت ب 136). انهي مقصد لاءِ سيني طبقن جي عوامي ڪارڪنن کي اقتصادي بحث جي هڪ نقطي تي گڏ ٿيڻ گهرجي (ايضاً). مسلمان عوامي ڪارڪنن پاران وڌ کان وڌ سرڪاري نوڪريون حاصل ڪرڻ تي زورڏيڻ به صحيح نہ آهي ڇاڪاڻ ته سرڪاري نوڪري ۾ چند فردن جي اقتصادي ترقي جو امڪان هوندو آهي جڏهن ته ڪنهن طبقي جي عام صحت جو دارومدار وڏي حد تائين انهي جي اقتصادي خود انحصاري تي هوندو آهي. (ايضاً 7-136) ٻين لفظن ۾ اقتصادي سرگرمي جا ٻيا دائرا به آهن جيڪي ايترائي اهم ۽ وڌيڪ فائديمند آهن (ايضاً 137)

اقبال جي نظر ۾ اعليٰ تعليم کان فني تعليم جو ڪو نظام وڌيڪ اهميت رکي ٿو . ڇاڪاڻ ته اهڙو نظام عوام جي عام اقتصادي حالت تي اثر انداز ٿيندو ڇاڪاڻ ته عوام ئي ڪنهن طبقي جو ڪرنگهي جو هڏو هوندو آهي. فني تعليم جي ابتڙ اعليٰ تعليم فقط چند اهڙن فردن جي لاءِ فائديمند ٿيندي جن جي ذهني توانائي سراسري کان وڌيڪ هوندي. (ت ت ب 137 پڻ 245). خوشحال ماڻهن کي هن ڳالهہ ۾ لازماً پنهنجو ڪردار ادا ڪرڻ گهرجي. اسان جي خوشحال ماڻهن پاران ڏنل خيرات جو اهڙي طرح بندوبست ٿيڻ گهرجي جيئن انهي مان سماج جي ٻارن جي فني تعليم جا موقعا پيدا ٿين. ساڳئي وقت فني ۽ اخلاقي تعليم جي وچ ۾ ويجهي تعلق کي به ڪڏهن نظر انداز نہ ڪيو وڃي.

پر فقط صنعتي ۽ تجارتي تعليم ئي ڪافي نہ آهي. اقتصادي مقابلي ۾ اخلاقي عنصر به ساڳيو اهم ڪردار ادا ڪري ٿو. ڪفايت شعاري، هڪٻئي تي اعتماد، ديانتداري، وقت جي پابندي ۽ تعاون جون خوبيون به ڪاروباري مهارت جيترا ئي قيمتي اثاثا آهن. اسين جيڪڏهن سٺا ڪارڪن، سٺا دڪاندار، سٺا هنرمند ۽ سڀ کان وڏي ڳالهہ ته سٺا شهري پيدا ڪرڻ گهرون ٿا ته اسان کي سڀ کان پهريان انهن کي سٺو مسلمان ڪرڻو پوندو.

اقبال جو عام ماڻهن جي اقتصادي بهبود جو اونو کيس ارڙهين صدي جي هندستاني مسلمان عالم- سماج سڌارڪ شاه ولي الله سان ڳنڍي ٿو ڇڏي جنهن جو رايو هو ته انصاف ڀريو اقتصادي نظام ڪنهن

سني سماج جو لازمي حصو هوندو آهي. اقبال شاه ولي الله کان ڏيڍ صدي پوءِ آيو، ويهين صدي جي شروعات جي روسي انقلاب ۽ ارڙهين صدي جي آخر ۾ شروع ٿيندڙ صنعتي انقلاب کي به مدنظر رکندي عام اقتصادي خوشحالي حاصل ڪرڻ جي هڪ ذريعي طور فني تعليم جي اهميت تي زور ڏنو.

4. ثقافت، ڪردار ۽ تعليم.

مسلمانن جي گروهي زندگيءَ جو دارومدار فقط مذهبي عقيدي جي وحدت تي نه پر مسلمان ثقافت جي يڪسانيت تي پڻ آهي (ت ت ب 125). مسلمان ثقافت انهي لحاظ کان نسبتاً عالمي حيثيت رکي ٿي جو اها فقط هڪ نسل جي پيداوار نه آهي (ايضاً) اسلام جي شروعاتي سياسي توسيع جيتوڻيڪ گهڻو ڪري عربن هٿان ٿي پر اسلام کي ادب ۽ فڪر جي تمام وڏي دولت غير عربن کان ملي (ايضاً 2-121). اسلامي ثقافت ۾ ايران جو ڪردار خاص طور اهميت رکي ٿو. اسلام جي تاريخ ۾ سڀ کان اهم واقعو ايران جي فتح آهي. ڇاڪاڻ ته انهي فتح عربن کي نه فقط هڪ سهڻو ملڪ ڏنو پر هڪ اهڙي قديم قوم پڻ ڏني جيڪا سامي ۽ آريائي خام مال مان هڪ نئين تهذيب جي تشڪيل ڪري سگهي ٿي. اسان جي مسلمان تهذيب سامي ۽ آريائي نظرين جي پيوند جي پيداوار آهي. انهي کي آريائي ماء جي نرمي ۽ لطافت ۽ سامي پيءُ جو مضبوط ڪردار ورثي ۾ مليا آهن. ايراني اثر کان سواءِ اسان جي ثقافت بلڪل هڪ پاسائين هجي ها (ايضاً 6-125).

سيني مسلمانن لاءِ پنهنجي سماج جو ذي حيات ميمبر ٿيڻ لاءِ ۽ اهي جيڪڏهن حال جو ماضي ۽ مستقبل سان تسلسل محسوس ڪرڻ گهرن ٿا ته انهن لاءِ ضروري آهي ته اسلام جي ثقافت پاڻ ۾ مڪمل طور جذب ڪن. (ايضاً 126)

انهي جذب جي عمل جو مقصد هڪ اهڙو يڪسان ذهني انداز، دنيا بابت هڪ مخصوص رويو ۽ اهڙو خاص موقف آهي جنهن جي ذريعي شين جي قدروقيمت جي ڪٿ ڪري سگهجي. اهو اسان جي سماج جي جتي وصف بيان ڪري ٿو ۽ انهي کي هڪ خاص مقصد ۽ آدرش ڏيندي انهي کي هڪ اجتماعي فرد ۾ تبديل ڪري ٿو (ايضاً 126).

اهڙا فرد جن جي اسلامي ثقافت ۾ پختي پيڙهه هوندي اهي مخصوص مسلمان ڪردار پيدا ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿي ويندا. اهڙو مخصوص ڪردار حاڪميت ذات جو آدرش رکي ٿو ۽ انهي تي زندگي بابت سنجيده نقط نظر حاوي آهي (ايضاً 127). شخصيت جي مسلمان قسم کي جنگجو قسم کان جدا رکڻو آهي جيڪو وجود جي جدوجهد جي نتيجي ۾ منظر تي ايندو آهي. وجود جي اها جدوجهد اوائلي سماجن ۾ زندگي جي خاص نشاني هوندي آهي. مسلمان ڪردار خوش طبع ڪردار کان پڻ مختلف آهي جيڪو زندگي جي لذتن مان حصو وٺي ٿو ۽ پاڻ ۾ آزادي، سخاوت ۽ ڀل مانسائي جون خصوصيتون شامل ڪري ٿو.

انهي نقطي تي پهچڻ کان پوءِ مخصوص مسلمان ڪردار جي تعمير لاءِ تعليم جي اهميت واضح نموني سمجهه ۾ اچي سگهي ٿي.

اسان جي سموري تعليم جو مقصد اهڙي قسم جي مخصوص ڪردار کي پروان چڙهائڻ هجي. اسان جو مقصد جيڪڏهن سماج جي لڳاتار زندگي حاصل ڪرڻ آهي ته اسان کي اهڙو مخصوص ڪردار پيدا ڪرڻ گهرجي جيڪو هر قيمت تي پنهنجي بنيادي خصوصيتن تي محڪم بيٺل هجي ۽ اهو ٻين مخصوص ڪردارن مان بهتر شيون پاڻ ۾ جذب ڪرڻ سان گڏوگڏ پنهنجي زندگي مان اهڙيون شيون ڌيان سان خارج ڪندو وڃي جيڪي سندس روايتن ۽ آدرشن سان ٽڪراءَ ۾ هجن (ايضاً 127).

ٻين شين وانگر تعليم جو تعين به سڪندڙ جي ضرورتن مطابق ڪيو وڃي. اهڙي قسم جي تعليم جنهن کي انهي مخصوص ڪردار سان ڪو واسطو نه هجي جيڪو توهان پروان چڙهائڻ گهرو ٿا ته اها بلڪل بيڪار آهي (ايضاً 109).

انفرادي ذهن وانگر سماجي ذهن جي به پنهنجي شخصي سڃاڻپ هوندي آهي جيڪا تعليم جي ذريعي محفوظ رهندي آهي. سماجي ذهن جي تسلسل جو دارومدار انهي جي تسلسل جي نسل درنسل ترسيل تي هوندو آهي. تعليم جو مقصد انهي منظم ترسيل کي يقيني بنائڻ ۽ سماجي ذهن کي شخصي سڃاڻپ جي شعور ذات جي وحدت ڏيڻ هوندو آهي. تعليم جي ذريعي ترسيل ٿيل اجتماعي روايت جا مختلف حصا اهڙي طرح سموري سماجي ذهن ۾ جذب ٿي ويندا آهن ۽ اهڙن چند فردن

جي واضح شعور جا مقصد ٿي ويندا جن جي زندگي ۽ فڪر سماج جي مختلف مقصدن لاءِ خاص حيثيت اختيار ڪري ويندا آهن (ايضاً 130).

هندستان ۾ مسلمانن جي تعليمي نظام کي انهيءَ نقط نظر کان ڏسندي اقبال کي مايوسي ٿئي ٿي. سندس راءِ ۾ جديد مسلمان نوجوان ڪيئن اهڙي ڪردار جو نمونو ٿي پيو آهي جنهن جي فڪري زندگي مسلمان ثقافت جو ڪوبہ پس منظر نہ ٿي رکي. هن ڇاڪاڻ تہ خطرناڪ حد تائين مغربي فڪري عادتون اختيار ڪري ورتيون آهن تنهنڪري سندس ذهني زندگي مڪمل طور غير مسلمان ٿي وئي آهي (ايضاً 1-130). اسان پنهنجي تعليمي معاملي ۾ مشڪل سان اهو سچ محسوس ڪري سگهيا آهيون تہ ڪنهن ڏارئين ثقافت سان مڪمل عقيدت مندي جڏ تہ غير محسوس طور انهي ثقافت کي پنهنجو ڪري وٺڻ آهي (ايضاً 131). اسان جي تعليمي مسئلي جي پنيان اصلي محرڪ فوري اقتصادي فائدا آهن. تنهنڪري اسان جي تعليمي پيداوار ۾ ڪابہ قابل توجہ شي نہ آهي. اقبال هي سخت فيصلو ڏئي ٿو تہ: سندس سماج جي ذهن تي حاوي سماجي، اخلاقي ۽ سياسي آدرش کان ناواقف مسلمان شاگرد روحاني طور مري ويو آهي. (ايضاً) اسان کي پنهنجيون ترجيحون تبديل ڪرڻ جي ضرورت آهي. هڪ قوم جي حيثيت ۾ اسان جي سرگرمين جو دارومدار فقط اقتصادي معاملن تي ئي نہ هئڻ گهرجي. فقط فوري مقصدن جي حاصلات کان سماج جي وحدت جو بچاءَ ۽ مسلسل قومي زندگي اعلي آدرش آهن. (ايضاً 132) اقبال پنهنجي هڪ تدريسي يونيورسٽي جي ضرورت تي بہ زور ڏئي ٿو (ايضاً 133 پڻ 110). هو ساڳئي وقت انهي ڳالهہ تي بہ زور ڏئي ٿو تہ منتشر تعليمي قوتن-ڪجهہ قدامت پرست مذهبي ۽ ڪجهہ ڪنهن حد تائين مغربي- کي هڪ وڏي مقصد واري تعليمي اداري جي شڪل ۾ منظم ڪيو وڃي (ايضاً 131).

اقبال مسلمان عورتن جي تعليم بابت بغير ڪنهن رک رکاءَ جي چوي ٿو:

”لڳي ٿو تہ فطرت انهن لاءِ جدا ڪم خاص ڪيا آهن ۽انهن ڪمن جي صحيح نموني ادائيگي انساني ڪٽنب جي صحت ۽ خوشحالي لاءِ برابر طور لازمي ۽ اٽٽر آهي.“ (ايضاً 134) اقبال عورتن جي آزادي جي مغربي تحريڪ مان بلڪل متاثر نہ ٿيو آهي.

مخصوص اقتصادي حالتن جي نتيجي ۾ پيدا ٿيل غير صحتمند قسم جي مقابلي ۽ مغربي انفراديت پرستي جي سبب وجود ۾ آيل نام نهاد مغربي عورت جي آزادي منهنجي خيال ۾ هڪ اهڙو تجربو آهي جيڪو بي حساب نقصان ۽ پيچيدا سماجي مسئلا پيدا ڪرڻ کان پوءِ ناڪام ٿيندو (ايضاً)

هن کي يقين آهي تہ مسلمان عورت کي سماج ۾ انهي ساڳئي حيثيت تي رهڻ گهرجي جيڪا اسلام هن کي عطا ڪئي آهي. سندس تعليم جو تعين بہ سندس حيثيت کي ڪرڻ گهرجي. مون مٿي اهو ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي آهي تہ اسانجي سماج جي يڪجهتي جو دارومدار اسان پاران اسلام جي مذهب ۽ ثقافت کي قابو جهلڻ تي آهي. اسلامي نظريي کي سنڀاليندڙن ۾ مکيہ حيثيت عورت جي آهي. تنهنڪري مسلسل قومي زندگي جي مفاد ۾ اها ڳالهہ تمام ضروري آهي تہ کيس سڀ کان پهريان مضبوط مذهبي تعليم ڏني وڃي. البت انهي سان گڏوگڏ اسلامي تاريخ، گهريلو اقتصاديات ۽ صحت بابت عام معلومات بہ ضروري آهي. هوءَ انهن جي مدد سان پنهنجي مڙس کي ڪنهن حد تائين فڪري رفاقت ڏيڻ جي قابل ٿي ويندي ۽ پنهنجيون مادري ذميواريون بہ ڪاميابي سان ادا ڪري سگهندي جيڪي منهنجي نظر ۾ ڪنهن عورت جو مکيہ ڪم آهن. اهڙا سيئي مضمون جيڪي هن مان عورتپڻو ۽ مسلمانيت ڪڍي ڇڏين انهن کي سندس تعليم مان خارج ڪري ڇڏڻ گهرجي. (ايضاً 5-134)

اقبال جا تعليم بابت نظريا اوڻيهين صدي واري هندستان جي تناظر ۾ رکڻ کان پوءِ ئي مڪمل طور سمجهہ ۾ ايندا. هندستان ۾ برطانوي حڪومت قائم ٿيڻ کان پوءِ سر سيد احمد خان پهريون ليکڪ ۽ سماج سڌارڪ هو جنهن مسلمانن جي ذهنن ۾ اها ڳالهہ ويهاري تہ سماجي ترقي جي مقصدن لاءِ جديد تعليم حاصل ڪرڻ ضروري آهي. سرسيد جي تعليمي اقدام سبب اتر هندستان ۾ هڪ جديد طرز جو ڪاليج قائم ٿيو جنهن جا مسلمان گريجوئيٽ سرڪاري توڙي ٻين نوڪرين لاءِ غير مسلمانن سان مقابلو ڪرڻ جي قابل ٿي سگهيا. اقبال سرسيد احمد خان ۽ سندس ڪوشش جي تعريف ڪري ٿو تہ هن مسلمانن کي هندستاني سماج ۾ پنهنجي اڳوڻي حيثيت واپس ڏيارائي آهي. هو جيتوڻيڪ ڪنهن سماج جي مجموعي بهبود ۽ ترقي لاءِ تعليم جي اهميت تسليم

تہ ڪندو هو پر ڪيس تعليم جي مقصد بابت سيد احمد خان سان فڪري اختلاف هئا. اقبال جي نظر ۾ تعليم جو بنيادي مقصد نوڪري وٺڻ جي قابل گريجوئيٽ پيدا ڪرڻ نہ هو پر انهي جو مقصد اهڙي مخصوص ڪردار وارا فرد پيدا ڪرڻ هو جيڪي سماج جي بقا ۽ تسلسل جي خاطري ڪرائين. انهيءَ ڪسوٽي تي پرکڻ سان نہ ئي روايتي اسلامي مدرسن نہ ئي جديد غير مذهبي تعليمي نظام ۾ ڪا خوبي نظر ايندي. اهڙي طرح اقبال پاران مسلمانن لاءِ تجويز ڪيل تعليمي پروگرام جون خاص ڳالهيون پنهنجي انداز توڙي دائره ڪار جي لحاظ کان سرسيد جي پروگرام کان بلڪل مختلف هيون.سر سيد جو اصلاحي پروگرام تقريباً تعليمي هو جڏهن تہ اقبال جي سماجي تبديلي جي جامع رٿا ۾ تعليم فقط هڪ- جيتوڻيڪ تمام اهم- ڏاڪي جي حيثيت رکي ٿي. سر سيد جي برعڪس اقبال عوام لاءِ فني تعليم جي ضرورت تي زور ڏيندو هو ۽ وڌيڪ اهم ڳالهہ اها تہ تعليم کي فقط ڪنهن خاص قسم جي انفرادي ڪردار نہ پر هڪ خاص قسم جي انداز نظر جي تشڪيل جو ذريعو سمجهندو هو. سڀ کان وڏي ڳالهہ اها تہ اقبال مسلمانن کي انهي ڳالهہ تي اڀاريندو هو تہ هو پنهنجي ثقافتي ۽ فڪري روايت جو گهرو ۽ تنقدي اڀياس ڪن ۽ وري جديد مغربي فڪر جو بہ انهي نظر سان ڳوڙهو اڀياس ڪن تہ جيئن اسلامي ميراث کي نئين سر جيارڻ جا تخليقي طريقا ڳولهي لهجن ۽ انهي کي جديد تناظر ۾ قابل عمل ۽ لاڳاپيل بڻائي سگهجي. ٻين لفظن ۾ اقبال کي يقين هو تہ اسلامي دنيا ۾ فڪري نشاة ثانيہ آڻڻ لاءِ تعليم کي ڪم آڻي سگهجي پيو.

شروع ۾ اقبال جو اسلامي تاريخ ۾ ايران جي ڪردار بابت نظريو ڪجهہ مبهم يا متضاد لڳي ٿو پر ڳوڙهي نظر سان مسئلو مختلف رخ ۾ نظر ايندو. اقبال سخت عربي ڪردار تي ايران جي نفاست پيدا ڪندڙ اثر بابت جيتوڻيڪ واکاڻ جا لفظ ڳالهائي ٿو پر هو اسلامي ثقافت تي ايران جي ڪمزور ڪندڙ اثر تي ڏاڍي تنقيدي پڻ ڪري ٿو. پر انهي جو مطلب فقط اهو آهي تہ اقبال جو ايراني اثر بابت تجزيو نهايت لطيف آهي. هو جديد اسلامي تاريخ تي مغرب جي اثر بابت پڻ ساڳيو ئي انداز اختيار ڪري ٿو. هو مغربي ثقافت جي ڪجهہ پاسن تي شديد تنقيد ڪري ٿو پر هو ساڳئي وقت انهي ئي ثقافت جي ڪجهہ پاسن جي واکاڻ

ڪري ٿو ۽ گهيرٽن ۾ پيل مسلمان دنيا کي مغرب پاران جاڳائڻ کي تمام هاڪاري عمل سمجهي ٿو.

II. سياست

هندستان جا مسلمان 1857ع ۾ مغل سلطنت جي خاتمي کان پوءِ جيڪو صدمو، مايوسي ۽ نراسائي محسوس ڪري رهيا هئا انهي انهن مان ڪيترن کي بي عملي ۽ جمود جي حالت ۾ ڌڪي ڇڏيو. سيد احمد خان پاران مسلمانن کي نين حقيقتن پاران پيش ڪيل چيلينجن کي منهن ڏيڻ لاءِ اڀاري انهن ۾ نئين سر جذبو جاڳائڻ جي ڪوشش جي شروع ۾ مذهبي قدامت پرست طبقي طرفان مزاحمت ڪئي وئي پر گهڻي وقت ڪانپوءِ آخرڪار اهي ڪوششون چڱي حد تائين ڪامياب ٿيون. اقبال سن 1903ع جي "سيد کي لوح تربت" نالي نظم ۾ چوي ٿو تہ اسلام مسلمانن کي دنيا تياڳڻ جي تعليم نہ ٿو ڏئي. نظم جو هڪ مصرعو " هڱ دليري دست ارباب سياست کا عصا" اقبال پاران موسيٰ جي لٺ جي گهڻي ڪم آندل عڪس جو هڪ شروعاتي اهڃاڻ آهي جيڪو هو گهڻو ڪري سياسي طاقت جي علامت طور ڪم آڻيندو هو. انهي وقت سياست ۾ سندس گهڻي مشغولي نہ هوندي هئي ۽ انهي شروعاتي دور جي چند واضح قومي يا وطني رنگ وارن نظمن (جهڙوڪ ترانہ هندي ب د 83، هندوستاني بچوڻ کا قومي گيت ب د 87 ۽ نياشواله ب د 88) مان بہ باترتيب نموني تيار ٿيل سياسي نظرين جو اظهار نہ ٿو ٿئي.

اقبال نئين صدي جي شروع ٿيڻ وقت اڪثر هندستاني مسلمانن يا ڪٽي چئجي تہ اڪثر ٻين هندستانين وانگر ملڪ ۾ رونما ٿيندڙ سياسي واقعن کي دلچسپي سان ڏسي رهيو هو. وري ڪيترين ئي اهڙيون مسلمان تنظيمون هيون جن سان اقبال جو گهاٽو تعلق هو. انهن مسلمان جي نہ صرف هڪ مذهبي طبقي جي حيثيت ۾ حقن جو دفاع ڪرڻ چاهيو پئي پر انهن جو مقصد مسلمانن جي تعليم کي هٿي وٺرائڻ ۽ مسلمانن ۾ عام توڙي سياسي سجاڳي پيدا ڪرڻ هو. پر لڳي ٿو تہ اقبال کي سياسي مسئلن ۾ سنجيده دلچسپي يورپ ۾ رهڻ دوران پيدا ٿي هئي جتي ڪيس نہ فقط يورپي ۽ قوميتي پاليسين تي عملدرآمد ۽ يورپ کان ٻاهر گهڻو ڪري بيرحماڻين بينڪي پاليسين جي نتيجي ۾

پيدا ٿيل هاجيڪار اثرن جو پڻ جائزو ورتو. اقبال انگلينڊ ۾ اسلامي سياسي فڪر سميت مختلف اسلامي موضوعن تي ليڪچر ڏنا هئا پر بدقسمتي سان انهن جو ڪوبہ رڪارڊ موجود نہ آهي. سن 1908ع ۾ آل انڊيا مسلم ليگ جي هڪ برطانوي ڪميٽي ٺاهي وئي تہ اقبال کي انهي جو سيڪريٽري مقرر ڪيو ويو. هن پاران انگلينڊ مان واپسي کان جلد ئي پوءِ سندس نظم ۽ نثر ۾ سياسي موضوع نمايان ٿيڻ لڳا. مثال طور بانگ درا جي ٽئين حصي ۾ جنهن ۾ 1908ع کان پوءِ وارا نظم شامل آهن انهن مان ترانہ ملي (ب د 159) ۽ وطنيت (ب د 1-160 انهي نظم جو ذيلي عنوان وطن بحيثيت ايڪ سياسي تصور ڪڳ آهي) نظمن مان علائقائي قوميت کي رد ڪرڻ ۽ قوميت جي بنياد طور اسلام کي پنهنجو ڪرڻ جا تصور ظاهر ٿين ٿا. اهو نظريو اقبال جي پوءِ جي ڪيترن ئي نظمن ۽ ڪيترين ئي نثري تحريرن ۾ بيان ٿيل آهي.

اقبال ڪڏهن ڪڏهن محدود انداز ۾ عملي سياست ۾ بہ حصو وٺندو هو. هن يورپ مان واپسي تي ڪيترين ئي ريلين کي خطاب ڪيو جيڪي نہ فقط ملڪ جي اندروني سياسي مسئلن پر اهڙن بين الاقوامي مسئلن تي مسلمانن جو آواز اٿارڻ لاءِ منعقد ٿينديون هيون جن جو اثر سموري اسلامي دنيا تي پوندو هو. هو 1926ع ۾ پنجاب ليجسليٽو ڪائونسل جو ميمبر چونڊيو ويو. هن ڪيترا سال پنجاب مسلم ليگ جي صدر طور ڪم ڪيو ۽ هندستان جي ايندڙ آئيني حيثيت تي بحث لاءِ 1931ع ۽ 1932ع ۾ لنڊن ۾ ٿيل گول ميز ڪانفرنسن ۾ هندستان جي مسلمانن جي نمائندگي ڪيائين. هو تقريباً ٽن ڏهاڪن تائين هندستان جي مک سياسي اڳواڻن سان ڳالهين ٻولهين ۾ شريڪ رهيو. پر سياست ۾ سندس سڀ کان پائيدار ڪم شايد انهي موضوع تي سندس تحريرون- مضمون، خط، تقريرون ۽ بيان آهن جن ۾ نہ فقط تجزيا ۽ تبصرا پر تمام تعميري تجويزون پڻ موجود آهن. سندس سياسي تحريرن مان ٽي مضمون اهم آهن: اسلام ۾ سياسي فڪر (1908ع)، اسلام: اخلاقي ۽ سياسي آدرش جي حيثيت ۾ (1909) ۽ مسلمان سماج: هڪ سماجياتي اڀياس (1910ع). بہ صدارتي تقريرون هڪ آل انڊيا مسلم ليگ جي 1930ع واري اجلاس ۾ ڪيل ۽ ٻي آل انڊيا مسلم ڪانفرنس جي 1932ع واري اجلاس ۾ ڪيل ۽ اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل جون پنجون ۽ ڇهون ليڪچر. اهي ٽي مضمون ۽ بہ صدارتي تقريرون لطيف احمد

شيرواني جي ڪتاب " " اقبال جون تقريرون، تحريرون ۽ بيان" ۾ شامل آهن جتان اسان مٿي حوالا ڏئي آيا آهيون.

1. قوميت ۽ اسلام

اقبال قومي رياست جي جديد تصور جي بلڪل خلاف هو. اقبال وطنيت نالي نظم ۾ چوي ٿو تہ قوميت جي تصور انسانذات کي اهڙين ھٽراڏو ايڪائين ۾ ورهائي ڇڏيو آهي جيڪي لالچ ۽ خود غرضي تحت اقتصادي وسيلن جي ڪنٽرول لاءِ هڪٻئي سان بي اصول ۽ خوني جنگيون وڙهن ٿيون. ضرب ڪليم جي ڪيترن ئي نظمن ۾ نام نهاد مهذب ملڪن جي پُرتشدد قوميت طرفان دنيا ۾ آندل تباهي تي شديد تنقيدون ٿيل آهن. مغرب ۾ مذهب ۽ رياست ۾ جدائي رياست کي اخلاقي حد بندين کان آزاد ڪري ڇڏڻ سبب رياست مالڪ جي قبضي مان نڪتل هڪ ديو ٿي پئي آهي: "جدا هو دين سياست سڳ تو ره جاتي هڳ جنگيزي" اقبال جي شاعري جي هڪ مشهور سٽ آهي (ب ج 332) مسلمانن لاءِ مذهب زندگيءَ جو مرڪزي حصو آهي. مذهبي نظريو ئي مسلمان سماج جي آخرين ساخت جو تعين ڪري ٿو (ت ت ب 123). اقبال لکي ٿو تہ:

اسلام لاءِ اسان کي فقط ڪنهن مذهب کان گهٽي اهميت آهي. اهو هڪ خاص قومي مطلب رکي ٿو جو اسلامي اصول تي مضبوط گرفت کان سواءِ اسان جي قومي زندگي جو تصور ئي نہ ٿو ڪري سگهجي. ٻين لفظن ۾ ڪٽي چئجي تہ اسلام جو نظريو اسان جو ابدي گهر يا ملڪ آهي جنهن ۾ اسين رهون ٿا، گهمون ڦرون ٿا ۽ جنهن ۾ اسين وجود رکون ٿا. اهو اسان لاءِ ٻي ڪنهن بہ شي کان مٿي آهي. جيئن انگريز لاءِ انگلينڊ ۽ جرمن لاءِ Deutschland uberalles هر شي کان مٿي آهن. جنهن وقت اسلامي اصول تي اسان جي گرفت ڍري ٿي ويندي انهي وقت اسان جي سماج جي يڪجهتي ختم ٿي ويندي. (ايضاً 5-124)

اهڙي صورتحال ۾ اها اميد ڪري سگهجي ٿي تہ اسلام قوميت لاءِ هڪ خاص بنياد فراهم ڪندو. حقيقت ۾ تہ صورتحال بہ اها ئي آهي. اقبال مطابق:

مسلمان سماج ۽ دنيا جي ٻين سماجن ۾ بنيادي فرق اسان جو قوميت بابت خاص تصور آهي. اسان جي قوميت جو بنيادي اصول زبان

يا ملڪ جي وحدت يا اقتصادي مفادن جي هڪجهڙائي نہ آهي. اسين جئين تہ ڪائنات بابت هڪ خاص تصور ۾ يقين رکون ٿا ۽ ساڳئي تاريخي روايت ۾ شريڪ آهيون تنهنڪري ئي اسين پيغمبر اسلام طرفان بنياد رکيل سماج جا ميمبر ٿيا آهيون. اسلام هر قسم جي مادي حد بندين کي ناپسند ڪري ٿو ۽ پنهنجي قوميت جو بنياد هڪ خالص مجرد اصول تي رکي ٿو. اهو پنهنجي زندگي جي اصول (Life Principle) لاءِ ڪنهن خاص قوم جي سيرت ۽ ذهانت تي دارومدار نہ ٿو رکي. اهو پنهنجي جوهر ۾ غير ارضي ۽ غير مڪاني آهي. (ايضاً 121).

اقبال جو اهو تصور تہ دين سياست سميت هر قسم جي زندگيءَ ۾ مرڪزي حيثيت رکي ٿو انهي جو بنياد انهي فلسفياڻي تصور تي آهي تہ حقيقت مطلق پنهنجي سيرت جي لحاظ کان روحاني آهي ۽ انهي جي زندگي انهي جي ارضي سرگرمي تي مشتمل آهي (جديد تشڪيل VI 123) ۽ اهو تہ مادو مڪاني زمان واري حوالي ۾ روح جي حيثيت رکي ٿو (ايضاً 122). اقبال چوي ٿو تہ:

توحيد جو عملي روح مساوات، آزادي ۽ انساني ايڪتا آهن. هاڻي جيڪڏهن ان لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ اسلامي رياست دراصل انهن آدرشي اصولن کي زمان و مڪان جي قوتن ۾ تبديل ڪرڻ جي ڪوشش آهي اجا بہ ائين ڪٺي چئجي تہ اها هڪ اهڙي خواهش آهي جنهن جي ذريعي ڪنهن مخصوص انساني معاشري ۾ انهن اصولن کي ڪارفرما ڏسي سگهجي ٿو. اسلامي رياست صرف انهي لحاظ کان هڪ مذهبي حڪومت (Theocracy) آهي، باقي ان جو مطلب اهو قطعاً ناهي تہ ان جو هلائيندڙ هن ڌرتي تي خدا جو نمائندو آهي، جيڪو ڪڏهن بہ غلطي ڪري نہ ٿو سگهي. اسلامي نقطہ نظر مطابق رياست هڪ اهڙي ڪوشش جو نالو آهي جنهن ذريعي انساني معاشري اندر روحانيت جو حصول ممڪن ٿي سگهي. هاڻي ان لحاظ کان ڏٺو وڃي تہ هر اها رياست مذهبي رياست آهي جيڪا محض اقتدار ۽ غلبي تي ٻيٺل ناهي بلڪ جنهن جو مقصد آدرشي اصولن جو حصول آهي. (ايضاً 3-122)

آزادي، مساوات ۽ يڪجهتي جي آفاقي آدرشن مان اشارو ملي ٿو تہ اسلام جو آخري مقصد هڪ روحاني جمهوريت قائم ڪرڻ آهي (ايضاً 142) يعني اهڙي جمهوريت جنهن تي ڪنهن بہ قسم جي علائقائيت جون ڪي حد بنديون نہ هجن.

اقبال پاران قوميت جي بنياد طور علائقائيت کي رد ڪرڻ ۽ سندس روحاني جمهوريت جي تصور مان اهو اشارو ملي سگهي ٿو تہ سندس خيال ۾ اسلام خود مختيار انفرادي ملڪن جي تصور جي خلاف آهي. پر هرويرو اها صورتحال نہ آهي. جڏهن تہ اسلام جو سياسي آدرش سڀني نسلن ۽ قوميتن جي آزاد ميلاپ مان وجود ۾ آيل هڪ قوم جي تخليق آهي (ت ت ب 141) پر آدرشي قوم جو تصور انفرادي رياستن جي خودمختياري سان اڻ نهڪندڙ نہ آهي ڇو تہ ان جي ساخت جو تعين طبعي طاقت نہ پر ڪنهن مشترڪ آدرش جي روحاني طاقت سان ٿيندو (ايضاً 143). اسلام پاران علائقائي قوميت کي رد ڪرڻ يا عالمي اسلامي يڪجهتي جي اصولن کي اپنائڻ مان لازماً اهو مطلب نہ ٿو نڪري تہ اسلامي سياسي تصور فقط ڪنهن بالا قومي رياست جي شڪل ئي وٺي سگهي ٿو. اسلامي تصور بابت اهم حقيقت اها آهي تہ اهو ڪردار جي لحاظ کان روحاني آهي.

اسلامي يڪجهتي مسلمان رياستن جي سياسي ڳانڍاپي ۾ سهوليت پيدا ڪري ٿي. اهڙو ڳانڍاپو عالمي رياست (آدرش)، مسلمان رياستن جي انجمن يا اهڙين ڪيترين ئي آزاد رياستن جي شڪل اختيار ڪري سگهي ٿو جن جا معاهدا ۽ اتحاد فقط اقتصادي ۽ سياسي ضرورتن تحت ٿيندا هجن.

موجوده حالتن ۾ هر مسلمان ملڪ کي پنهنجي ذات ۾ پيهي وڃڻ گهرجي ۽ عارضي طور پنهنجي توجہ فقط پاڻ تي مرتڪز رکڻ گهرجي ايستائين جو سڀ ملڪ ايترا مضبوط ۽ طاقتور ٿي وڃن جو هڪ جمهوريہ جي جاندار ڪٽنب جي تشڪيل ڪري سگهن. (جديد تشڪيل VI 126) فڪري حيثيت ۾، مسلمان دولت مشترڪ جو بنياد قانون جي نظر ۾ سڀني مسلمانن جي مطلق مساوات جي اصول تي آهي (ت ت ب 140 پڻ 161). انهي جو بنياد مذهبي ۽ غير مذهبي اختياري جي وحدت جي اصول تي پڻ آهي. البت خليفي لاءِ اسلام جو مُک پادري هئڻ ضروري نہ آهي، هو ٻئي ڪنهن بہ فرد وانگر قانون جي غير شخصي اختيار جي ماتحت هوندو (ايضاً 2-141).

جيستائين اسلامي سياسي نظريي جي تاريخي ضابطي بندين جو تعلق آهي تہ اقبال انهن کي مسلمان فقيهن پاران قبل اسلامي ريتن روايتن جي اهڙي ڦير گهير سمجهي ٿو جن جو تعلق قبيلائي جانشيني

سان هو (ت ت ب 9-138). اقبال انهن ٽن وڏن سياسي نظرين (ايضاً 142) تي بحث ڪري ٿو جيڪي اسلام ۾ شروعاتي دور ۾ منظر تي آيا. اهي نظريا هي آهن: انتخابي بادشاهت جو سُني نظريو، معصوم امام پاران خدائي حق تحت حڪومت جو شيعي نظريو ۽ جمهوري حڪومت جو خارجي نظريو (ايضاً 54-143). سندس خيال ۾ قرآن ۾ پيش ڪيل بنيادي اصول چونڊ جو اصول آهي. پر انهي نظريي پاران تزاسلامي انداز ۾ واڌ ويجهه نه وٺي سگهڻ جا ٻه سبب آهن: انهي اسلام ڪي مذهب طور قبول ڪندڙ ٻن مکيه قومن يعني ايرانين ۽ منگولن جي ڪردار سان بلڪل مناسبت نه ٿي رکي ۽ شروعاتي دور ۾ مسلسل سياسي وسعت جو رجحان ٻه انهي ڏانهن هو جو سياسي طاقت چند هٿن ۾ مرتڪز رهي (ايضاً 153). اقبال جمهوريت ڪي اسلام جي سياسي آدرش جو تمام اهم رخ سمجهي ٿو (ايضاً 151). مغربي سياسي فڪر جي اثر هيٺ مسلمان ملڪ سياسي زندگي جا آثار ڏيکارڻ لڳا آهن پر مسلمان سياسي مصلحن کي اسلام جي آئيني اصولن جو جامع اڀياس ڪرڻ جي ضرورت آهي (ايضاً 153). چاڪاڻ ته اهي تنهن کان پوءِ ئي اهو ڏيکارڻ جي قابل ٿي سگهندا ته انهن پاران آزادي جو بظاهر اڌارو ورتل آدرش حقيقت ۾ اسلام جو آدرش آهي (ايضاً 154).

اقبال جي قوميت بابت نظرين جي هڪ جائزي مان ڏسڻ ۾ ايندو ته اقبال جديد دور جي پس منظر ۾ مسلمانن جي سياسي وحدت لاءِ هڪ ڪارآمد بنياد جي ڳولها ۾ آهي. هو انهي تصور سان وفادار رهڻ گهري ٿو ته اسلام هڪ اهڙو قانوني ضابطو آهي جيڪو سياسي سميت زندگي جي هر دائري ۾ رهنمائي مهيا ڪري ٿو. بهرحال اهو انهي ضرورت کان ٻه واقف آهي ته مغربي تهذيبي بالا دستي هيٺ سياسي نظريي ۽ عمل ۾ جيڪي بنيادي تبديليون اچي ويون آهن انهن بابت بامعنيٰ رد عمل ظاهر ڪيو وڃي. هو اسلامي ۽ مغربي سياسي تصورن ۾ ڪجهه هڪ جهڙا نقطا ٻه ڏيکاري ٿو. مثال طور سندس انهي بيان ته قرآن چونڊ جي اصول تي وڏو زور ڏئي ٿو. جو مطلب اهو ڏيکارڻ هو ته اسلامي سياسي نظريو ڪنهن لحاظ کان مروج مغربي سياسي نظريي سان هم آهنگ آهي ۽ انهي مان سندس مطلب اهو اشارو ڏيڻ ٻه هو ته مسلمان چونڊ جو مغربي تصور اپنائيندي پنهنجي روايت جي ئي هڪ حصي کي ڳلي لڳائيندا. اقبال بهرحال اها ڳالهه مدنظر رکي ٿو ته هن ڳالهه ۾ پنهنجي دليل جو

بنياد قرآن ڪي بڻائي ٿو. هو مسلمانن جي صديون پراڻي شاهي حڪمران گهراڻن جي تاريخي ريت ڪي پڻ رد ڪري ٿو ۽ انهي ڪي سخت تنقيد هيٺ آڻي ٿو. حقيقت اها آهي ته هو جڏهن اها ڳالهه چوي ٿو ته اسلامي سياسي نظريي جي تاريخي ضابطي بندين ڪي مسلمان فقيهن جي قبل اسلامي عربي سياسي ريتن روايتن جي ڦير گهير سمجهڻ گهرجي ته هو اسلامي سياسي نظريي جي موجوده حالتن جي روشني ۾ جديد ضابطي بندي جو دروازو کولي ٿو ڇڏي.

گهڻو ڪري اها ڳالهه چئي ويندي آهي ته اقبال بين الاقوامي اسلامي اتحاد جو حامي هو پر اها ڳالهه غلط نتيجن تي پهچائي سگهي ٿي. اقبال دنيا جي مسلمانن ڪي متحد ڪرڻ گهريو ٿي پر سندس خيال ۾ انهي اتحاد جو بنياد جاگرافيائي بجاءِ روحاني هجي ها. هن ڪٿي ٻه اها تجويز نه ڏني آهي ته موجوده اسلامي ملڪ پنهنجون سرحدون ختم ڪري هڪ خليفي جي حڪمراني هيٺ هلندڙ عالمي مسلمان رياست جي تشڪيل ڪن. البت هو هڪ ئي وقت ڪيترين مسلمان رياستن ۽ ڪيترن ئي مسلمان حڪمرانن جي امڪان ڪي تسليم ڪري ٿو.

هن پاران مسلمان ملڪن جي انجمن اقوام ناهڻ جي تجويز ۾ ٻه اها ڳالهه اڳواٽ فرض ڪيل هئي ته هڪ کان وڌيڪ مسلمان رياستون هونديون جن مشترڪ مقصدن جي گڏيل طور حاصلات لاءِ آزادي سان ڪنهن تنظيم جو رڪن ٿيڻ قبول ڪيو هوندو. اقبال 1933ع جي هڪ بيان ۾ بين الاقوامي اسلامي اتحاد بابت پنهنجي نظريي جي وضاحت ڪئي هئي. هو بين الاقوامي اسلامي اتحاد جي بحيثيت هڪ سياسي نظريي ۽ بحيثيت هڪ انسان دوست آدرش ۾ فرق ڪري ٿو. هو پهرئين ڳالهه رد ڪندي اها ڳالهه تاڪيد سان چوي ٿو ته جمال الدين افغاني (بين الاقوامي اسلامي اتحاد جي نظريي جو نام نهاد خالق) ڪي ٻه اها ڳالهه وهم گمان ۾ ٻه نه هئي ته مسلمانن جوهڪ سياسي رياست جي صورت ۾ اتحاد ڪيو وڃي (ت ت ب 282). البت هو ٻئين ڳالهه ڪي بغير ڪنهن شرط شروط جي قبول ڪري ٿو. جيتوڻيڪ انهي صورت ۾ ٻه هو بين الاقوامي اسلامي اتحاد جي جاءِ تي فقط اسلام جو لفظ ڪم آڻي ٿو.

اها ڳالهه بهرحال درست آهي ته اسلام فقط هڪ نسل نه پر سيني مذهبن جي ميلاپ جي ڪنهن عملي رٿا طور نسل، قوميت يا جاگرافيائي سرحدن جون حدبنديون قبول نه ٿو ڪري. انهي سان انسان

دوستي واري آدرش جي لحاظ کان بين الاقوامي اسلامي اتحاد- جيڪڏهن ڪير سادي لفظ اسلام بجاءِ اهو غير ضروري ڏگهو اصطلاح ڪم آڻڻ گهري ٿو ته- جو وجود رهيو آهي ۽ هميشه رهندو.

2. هندستاني سياسي منظر نامو

اقبال جي سياسي فڪر جو وڏو حصو هندستاني مسلمانن جي صورتحال بابت آهي. اها ڳالهه عام مشهور آهي ته هو ڪجهه وقت هندستاني قوميت جو حامي هو. سندس ڪيترن ئي شروعاتي نظمن ۾ هماليه جبل جي قديم خطي، هندستاني تاريخ جي مشهور شخصيتن ۽ هندستان جي ڪثير ثقافتي جوڙجڪ جا ڳڻ ڳايل آهن. ڪيس اميد هئي ته هندستان جي آبادي واريون قومون- خاص طور هندو ۽ مسلمان پاڻ ۾ امن ۽ هم آهنگي سان گڏجي رهڻ جي قابل ٿي وينديون پر ملڪ جي سياسي حالتن جي سبب ڪيس اهو چوڻو پئجي ويو ته: هندستان جو سڀ کان ڏکيو مسئلو نسلي مسئلو آهي. (ايضاً 14) يعني هندن ۽ مسلمانن ۾ ٽڪرارن تي ٻڌل لاڳاپن وارو مسئلو. آخرڪار ڪيس يقين ٿي ويو ته هندستان جي ٻن ثقافتي ايڪائين جي وچ ۾ موجود اڻبرابري (ايضاً 25) سبب جيڪا اميد ڪئي پئي وئي ته ٻئي گڏجي رهي سگهندا اها حاصل نه ٿي سگهندي. اقبال الهه آباد ۾ 1930ع ۾ ٿيل آل انڊيا مسلم ليگ جي ساليانى اجلاس ۾ هندستان جي مسلمانن لاءِ هڪ رياست جي تشڪيل جي تجويز ڏني هئي.

"آءٌ پنجاب، اتر اولهه سرحدي صوبي، سنڌ ۽ بلوچستان کي هڪ رياست جي شڪل ۾ گڏيل ڏسڻ گهران ٿو. مون کي اها ڳالهه ڏسڻ ۾ اچي ٿي ته برطانوي سلطنت ۾ رهندي يا برطانوي سلطنت کان ٻاهر خود حڪومت ۽ اتر اولهه هندستاني مسلمان رياست جو قيام گهٽ ۾ گهٽ اتر اولهه هندستان جي مسلمانن جي قسمت ۾ لکجي ويو آهي."

اهو ٽڪرو پهريون واضح طور بيان ٿيل بنياد آهي جيڪو اڳتي هلي هندستان جي مسلمانن لاءِ ڌار وطن جي گهُر بڻيو ۽ انهي گهُر جي نتيجي ۾ 1947ع ۾ پاڪستان ٺهيو.

اقبال هندستان جي مسلمانن لاءِ وطن جي قيام لاءِ نظرياتي محرڪ مهيا ڪرڻ سان گڏوگڏ هندستاني مسلمانن کي هڪ سياسي جهنڊي هيٺ متحد ڪرڻ لاءِ عملي قدم به کنيا. هن سڀ کان پهريان مسلم ليگ کي

ملڪ جي مسلمانن جي نمائنده سياسي جماعت ٺاهڻ لاءِ ڪوششون ڪيون. هن کي پنهنجو مقصد حاصل ڪرڻ لاءِ حريف مسلمان گروپن سان ڪجهه سياسي جنگيون پڻ جوڙٽيون پيون. ٻئين نمبر تي هن ڪجهه ٻين ماڻهن سان گڏجي محمد علي جناح کي سياست ۾ ٻيهر سرگرم ٿيڻ ۽ هندستاني مسلمانن کي گهربل اڳواڻي مهيا ڪرڻ تي آماده ڪيو. جناح اڳتي هلي پاڪستان جو باني ٿيو. اقبال جا جناح ڏانهن مئي 1936ع کان نومبر 1937ع جي وچ ۾ لکيل خط. پنجاب ۾ مسلم ليگ جي تنظيم ڪاري ڪرڻ ۾ اقبال جي ڪردار تي روشني وجهن ٿا. جناح Letters of Iqbal to Jinnah تي پنهنجي پيش لفظ ۾ مسلم ليگ کي هندستان جي مسلمانن جي مکيه سياسي پارٽي ٺاهڻ ۾ اقبال جي ڪردار کي تسليم ڪيو آهي ۽ اقبال جي نظرين ۽ 1940ع واري قرارداد لاهور ۾ سڌو تعلق قائم ڪيو اٿائين (صفحا 7-6). انهي قرارداد سان تحريڪ پاڪستان جي رسمي طور شروعات ٿي. اقبال اتر اولهه هندستان ۾ هڪ مسلمان رياست جي تخليق بابت پنهنجي 1930ع واري تجويز کي بنياد بڻائيندي هنن خطن ۾ بنگال جي مسلمانن بابت ڳالهائي ٿو ته انهن کي به هڪ قوم جي حيثيت ۾ پنهنجو مستقبل طي ڪرڻ جو حق آهي (صفحو 24). خطن مان اهو به اشارو ملي ٿو ته اقبال جي نظر ۾ عالمي مسلمان امت ۾ هندستان جي مسلمانن کي ڪهڙي اهم حيثيت حاصل هئي.

اقبال جي نظر ۾ اسلام جي ايشيا ۾ هڪ اخلاقي ۽ سياسي قوت جي حيثيت ۾ مستقبل جو دارومدار هندستاني مسلمانن جي مڪمل تنظيم تي آهي (صفحو 13). اقبال پنهنجي ڪجهه ٻين تحريرن وانگر خطن ۾ به مسلمان ثقافتي سڃاڻپ جي تحفظ کي هندستان جي مسلمانن جي پهرئين ترجيح قرار ڏئي ٿو (صفحو 14). هو اهو موقف اختيار ڪندي پنڊت جواهر لال نهرو جي انهي راءِ کي رد ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ته هندستان جو مکيه مسئلو اقتصادي آهي ۽ اهو ته هندستان جي مسلمانن کي پاڻ کي جدا سياسي وحدت طور منظم ڪرڻ بجاءِ هندستان ۾ غربت جو مسئلو حل ڪرڻ لاءِ هندن سان گڏجي ڪم ڪرڻ گهرجي. حقيقت ۾ ته اقبال جو دليل اهو آهي ته مسلمانن جي غربت جو مسئلو اسلامي قانون لاڳو ڪرڻ سان حل ٿي سگهي ٿو جيڪو هر فرد لاءِ گذاري لائق ملڻ جي حق جي ضمانت ڏئي ٿو. اها ڳالهه آهي ته اسلامي قانون جو نفاذ هڪ يا وڌيڪ آزاد اسلامي رياستن جي قائم ٿيڻ جي

تقاضا ڪري ٿو (صفحا 8-17). اقبال جناح لاءِ هي لفظ ڪتب آڻيندي ته هو موجوده هندستان ۾ اهڙو واحد مسلمان آهي جنهن ڏانهن امت کي انهي طوفان ۾ رهنمائي لاءِ وجهائڻ جو حق آهي جيڪو اتر اولهه هندستان ۽ شايد سموري هندستان ڏانهن اچي رهيو آهي. (صفحا 1-20) اهو مشورو ڏئي ٿو ته مسلم ليگ کي مضبوط ۽ ڪامياب ٿيڻ لاءِ اعليٰ طبقي جي مسلمان گروپن بجاءِ مسلمان عوام تي انحصار ڪرڻ گهرجي (صفحا 18، 16-17).

اقبال جا جناح ڏانهن خط مسلمان هندستان جي تاريخ جو هڪ اهم دستاويز آهن. انهن مان اهو اشارو ملي ٿو ته اقبال کي هندستاني مسلمانن پاران پنهنجي حڪومت جي حق بابت جيڪو يقين هو جنهن جو اظهار هن پهريون دفعو 1930ع ۾ ڪيو هو. اهو وقت گذرڻ سان وڌيڪ پختو ٿيندو ويو ۽ اهو ته اقبال مسلم ليگ کي اعليٰ طبقي جي ماڻهن بجاءِ عوامي پارٽي ناهڻ ۾ اهم ڪردار ادا ڪيو. انهن مان اهو خيال به ظاهر ٿئي ٿو ته اقبال سياسي مسئلن کي وڏي معاشرتي تناظر ۾ آڻي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ٿي. هن کي سياست، اقتصاديات ۽ ثقافت ۾ واضح تعلق نظر ٿي آيو. خط اسان کي اقبال جي شخصيت جي هڪ جهلڪ پڻ پسائين ٿا. شيلا ميڪڊونالڊ مطابق، انهن مان اسان کي اقبال جي خوش اخلاقي، رحمدلي، مقصديت ۽ رهنمائي ڏيڻ جي انداز جي خبر پوي ٿي. (The Authority of the Past. page 18)

اسين مٿي ٻڌائي آيا آهيون ته اقبال بين الاقوامي اسلامي اتحاد کي انسان دوستي جي برابر قرار ڏئي ٿو. ڇا اقبال جي انسان دوستي- يا جنهن کي ڪجهه ماڻهو آفاقيت سڏين ٿا- اقبال جي علائقائيت (Localism) يعني اقبال پاران هندستاني مسلمانن لاءِ وطن جي گهُر سان ٽڪراءِ ۾ آهي؟ اقبال جي ڪجهه نقادن پاران سندس شاعري بابت اٿاريل مسئلي تي خود اقبال جواب ڏنو هو:

شاعري ۽ فلسفي ۾ انسان دوستي وارو آدرش هميشه هر هنڌ موجود رهيو آهي. پر توهان جيڪڏهن انهي کي هڪ ڪارگر آدرش ناهي ٿا ونو ۽ انهي کي حقيقي زندگي ۾ زير عمل آڻيو ٿا ته توهان کي شاعرن ۽ فلسفين کان نه پر ڪنهن سماج کان شروعات ڪرڻي پوندي ۽ اهو سماج انهي لحاظ کان ٻين کان جدا هوندو جو انهي کي پنهنجو عقيدن جو مجموعو ۽ انهي جون ڪي معلوم حدون هونديون پر اهو

عمل ۽ ترغيب جي ذريعي انهن حدن کي وڌائيندو رهندو (اقبال جو نڪلسن ڏانهن خط (Hassan, Sword and the Sceptre page 364).

ٻين لفظن ۾ اهڙو ڪو آفاقي تصور جنهن کي جيڪڏهن زمين تي گذاريل زندگي تي اثر وجهڻو آهي ته انهي کي مقامي تناظر ۾ گرفت ۾ آڻڻو آهي. هندستان جي مخصوص سياسي حالتن لڳي ٿو ته اقبال کي اهو يقين ڏيارائي ڇڏيو هو ته گهٽ ۾ گهٽ هندستان ۾ اسلام جي آفاقي آدرشن کي اسلامي رياست جي ڍانچي ۾ بهتر نموني عملي جامو پهرائي سگهجي ٿو.

اقبال جي سياسي ۽ سماجي نظرين جو سرچشمو سندس اهو يقين آهي ته اسلام فقط هڪ عقيدو نه پر هڪ سياسي نظام آهي ۽ اهو نه فقط هڪ مذهبي آدرش پيش ڪري ٿو پر انهي آدرش سان مطابقت رکندڙ هڪ سماجي نظام پڻ پيش ڪري ٿو (ت ت ب 8). مجرد آدرش ۽ انهي جي اداراجاتي شڪل ۾ اساسي تعلق اها ڳالهه لازمي ڪري ٿو ته انهي آدرش کي سماجي حقيقت ۾ بدلائڻ جي ڪوشش ڪئي وڃي. پر انهي سماجي حقيقت کي جائزي هيٺ پڻ رکيو وڃي جيئن انهي جي آدرش سان مطابقت جي پرک ٿيندي رهي. اقبال انهي سوچ جي روشني ۾ ئي اتساه جي سرچشمي طور اسلامي آدرشن جي اهميت تي زور ڏئي ٿو ۽ مسلمان ملڪن جي حالتن تي انهي ڪري تنقيد ڪري ٿو ته اهي آدرش تي پوريون نه ٿيون لهن. پر آدرش ۽ حقيقت جي وچ ۾ ٻين عمل لاءِ اهڙو ڪو واحد مثالي نمونو به موجود نه آهي. مثال طور قوميت جو اسلامي مذهبي نظريو مختلف اقتصادي حالتن يا آبادي جي انگن اکرن بابت مختلف حقيقتون رکندڙ ملڪن ۾ مختلف انداز ۾ ظاهر ٿي سگهي ٿو. ساڳئي طرح مسلمان اقليت واري ملڪ ۾ مسلمانن کي مسلمان اڪثريت واري ملڪ کان مختلف سياسي بندوبست کي قبول ڪرڻو پئجي سگهي ٿو ۽ غربت جي مشترڪ بلا جي سبب به ساڳئي ملڪ ۾ رهندڙ مسلمانن ۽ غير مسلمانن ۾ اشتراڪ عمل ضروري ٿي پوندو. ٻين لفظن ۾ ته ڪنهن مذهبي نظريي کي زندگي جي عملي حقيقتن کي لازماً مدنظر رکڻو پوندو ۽ انهن جي جاءِ ناهڻي پوندي.

اقبال مختلف مسئلن بابت مخصوص جامع انداز اختيار ڪري ٿو. (ڏسو باب چوٿون، سيڪشن 11. ب) هو سماج جو اڀياس ڪندي ۽ انهي لاءِ لائحہ عمل تجويز ڪندي سماجي- اقتصادي عنصرن، مذهبي آدرشن ۽ اخلاقي ريتن کي اهميت ڏئي ٿو. مثال طور ڪيس پڪو يقين آهي تہ اقتصادي مقابلي ۾ اخلاقي قدر اهم ڪردار ادا ڪن ٿا ۽ اخلاقي قدرن جي ڳولها ڪيس فڪر ۽ عمل جي نظام طور اسلام وٽ پهچائي ٿي. سندس نظر ۾ سماج جا مسئلا خالص طور سياسي، اقتصادي يا اخلاقي نوعيت جا نہ آهن پر انهن کي هڪ ئي وقت سياسي، اقتصادي ۽ اخلاقي رخ آهن ۽ انهن جو حل اها تقاضا ڪري ٿو تہ انهن کي مجموعي طور نظر هيٺ آندو وڃي.

♣

باب ڇهون

اقبال جي ميراث

اها عام طور مڃيل ڳالھ آهي تہ اقبال جديد دور جو هڪ سڀ کان اهم ۽ سڀ کان اثرائتو مسلمان ليکڪ ۽ مفڪر هو. سندس شاعري فقط انهن عام ماڻهن جي ئي دلين ۽ دماغن کي موهي نہ وٺندي هئي جيڪي انهي کي وڏن جلسن ۾ ڳائجندي يا پڙهجندي ٻڌندا هئا پر اها عالمن، مفڪرن ۽ زندگي جي مختلف شعبن جي مشهور ماڻهن تي بہ ايترو ئي اثر وجهندي هئي. اقبال جي تصنيفن نہ فقط ماڻهن جي دلين ۾ واڪاڻ جا جذبا جاڳايا پر انهي کين عمل تي بہ اڀاريو. هندستان جي مشهور علي برادران- محمد علي جوهر (وفات 1931ع) ۽ شوڪت علي (وفات 1938ع)- کي برطانيا خلاف سرگرمين تي قيد ڪٽڻ دوران اقبال جي شاعري مان آٿت ۽ اتساهہ ملندو هو. محمد علي جوهر بابت مشهور آهي تہ هن هڪ دفعو اها ڳالھ چئي هئي تہ هن ۽ هندستان جي ٻين مسلمان اڳواڻن اسلام جي صحيح معنيٰ اقبال جي ڪتابن مان سکي هئي ۽ محمد علي جناح هندستان ۾ مسلمان شناخت جي تشڪيل ڪرڻ ۽ پاڪستان جي شڪل ۾ توڙ تي پهچندڙ فڪري ۽ عملي تحريڪ کي هڪ رخ ڏيڻ ۾ اقبال جي بنيادي ڪردار کي تسليم ڪيو هو. ڪيترين ئي پاڪستاني تنظيمون جن مان ڪجھ سرڪاري سرپرستي ۾ هلندڙ آهن، اقبال جي اڀياس کي هٿي وٺرائڻ جي ڪوشش ۾ مصروف آهن. پاڪستان ۾ اقبال جي ڪتابن خاص طور شاعري مان چونڊ ٽڪرا اسڪولن ۽ ڪاليجن جي نصاب ۾ شامل آهن. يونيورسٽين ۾ اقبال تي تحقيقي ليکڪن ۽ ڊاڪٽريٽ جي مقالن جو چڱو خاصو تعداد هر سال ڇپجي رهيو آهي. هر سال يوم اقبال جون تقريبون وڏي جوش جذبي ۽ احترام سان ملهايون وڃن ٿيون ۽ ڳائڻا موسيقي جي سنگت سان اقبال جا نظم ڳائين ٿا ۽ مصور اقبال جي نظرين کي ڪينواس تي آڻڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. عالمي پيماني تي شاعر ۽ فلسفي جي حيثيت ۾ اقبال جي حيثيت کي مڃيو وڃي ٿو. اقبال جا ڪتاب نہ فقط ڪيترين اسلامي پر مغربي ٻولين ۾ بہ ترجمو ٿيا آهن ۽ بين الاقوامي حيثيت رکندڙ فڪري ۽ ادبي شخصيتن اقبال کي خراج تحسين پيش ڪيو آهي ۽ ڪيترن ئي

مغربي ملڪن ۾ اقبال اسپيشلسٽ پڙهائڻ ۽ لکڻ جي ڪم ۾ مصروف آهن.

اقبال کي هندستاني برصغير ۽ سموري دنيا ۾ جيڪا توجه ۽ تعريف ملي آهي انهي جي باوجود دل کي چيندڙ اهو احساس موجود رهي ٿو ته سندس ڪمن کي اهڙي تنقيدي پرک ۽ توجه نه ملي آهي جنهن جا اهي حقدار آهن. هڪ ڳالهه اها به آهي ته سندس بابت ڇپيل اڪثر ڪتاب سندس ڪلام ۽ خاص طور سندس فڪري تحريرن ۾ اظهاريل گهڻ رخي فڪر کي صحيح نموني منهن نه ٿا ڏئي سگهن. اردو ۾ جيڪي چند واقعي اهميت وارا ڪتاب لکيل آهن اهي ترجمو ٿيڻ لاءِ واجهائي رهيا آهن. وري اقبال جي گهڻو ڪري ٻين مشهور- اڪثر ڪري يورپي- مفڪرن جهڙوڪ نتشي، برگسان، گوئٽي ۽ ڊانٽي سان ڀيٽ ڪئي وڃي ٿي. اهڙي تقابلي جاچ مان اهو مطلب نڪري ٿو ته اقبالياتي مطالعي جو ڪو آزاد معيار اڃا وجود ۾ ئي نه آيو آهي. بهرحال موجوده دور ۾ اقبال تي ٿيل اڀياسن مان ڏسڻ ۾ اچي ٿو ته اڳين ڳالهين کان مختلف ڳالهين تي توجه مرڪوز ٿي رهي آهي. اقبال هڪ کان وڌيڪ دفعا پنهنجي لاءِ شاعر جي خطاب کان لاتعلقي اختيار ڪئي هئي. هو چوندو هو ته سندس بنيادي توجه شعر جوڙڻ بجاءِ ڪجهه نظريا پيش ڪرڻ تي آهي ۽ هو ته اهو به چوندو هو ته ڪيس انهي ڳالهه جي ڪابه خواهش نه آهي ته ماڻهو ڪيس شاعر جي حيثيت ۾ ياد رکن. اها به خاطري هئڻ گهرجي ته اقبال پنهنجي شاعراڻي حيثيت کان اڻ واقف نه هو پر هن پنهنجي شاعراڻي فن بجاءِ پنهنجي فڪر تي جيڪو زور ڏنو آهي اهو اسان کي سندس فريضي بابت سندس پنهنجي ادراڪ بابت اهم ڳالهه ٻڌائي ٿو. هن جڏهن پنهنجي شاعر هئڻ کان انڪار ڪيو هو ته انهي مان سندس مطلب اهو هو ته ڪيس انهي لفظ جي روايتي معنيٰ ۾ شاعر نه سمجهيو وڃي ڇاڪاڻ ته هو شاعري براءِ شاعري جي نظريي ۾ يقين نه ٿو رکي پر شاعري کي فقط خيال جي اظهار جي ذريعي طور ڪم آڻي ٿو. اقبال کي هيستائين بنيادي طور فقط شاعر جي حيثيت ۾ ڏنو ويو آهي ۽ سندس فڪر جي نثر توڙي نظم ۾ بيان ڪيل سنجيده فڪري رخ کي مڪمل طور سمجهيو ئي نه ويو آهي. انهي رخ هاڻي وڌيڪ توجه حاصل ڪرڻ شروع ڪئي آهي ۽ انهي بدلجندڙ رجحان جو ڪنهن حد تائين سبب مغربي عالمن پاران اقبال تي ڪيل تنقيدي ۽ تجزياتي

اڀياس آهن. اهو رجحان مضبوط ٿيڻ سان اقبال جي نثري ڪمن جن جي اڪثريت انگريزي ۾ آهن ڏانهن توجه وڌندي ويندي ۽ انهي سان اها اميد ڪجي ٿي ته سندس نظم ۽ نثر جي وڌيڪ متوازن اڀياس تي ٻڌل نئون امتزاج منظر تي ايندو.

اقبال کي سولائي سان جديد مسلمان مصلح ڪوٺي سگهجي ٿو. سندس اصلاحي فڪر ۾ ٽي ڳالهيون نمايان آهن (1) اهو اسلام کي جامع نظر سان ڏسندي انهي جي نظريي توڙي عمل- يا مذهب توڙي ثقافت- ٻنهي حيثيتن ۾ تائيد ڪري ٿو ۽ انهن ٻنهي رخن ۾ هڪ مضبوط تعلق قائم ڪري ٿو. (2) اهو انهي لحاظ کان متحرڪ آهي ته اهو نه فقط انهي ڳالهه جي امڪان کي تسليم ڪري ٿو پر انهي جي ضرورت تي به زور ڏئي ٿو ته اسلامي روايت جي مواد جي نئين سر تعبير ڪئي وڃي. (3) اهو انهي لحاظ کان وسيع نظري جو مالڪ آهي جو اهو اسلامي ۽ غير اسلامي روايتن ۾ بين عمل کي روا رکي ٿو. اهي نقطا ڪجهه وضاحت گهرن ٿا.

اقبال اسلام ۾ تاريخي اڳيراين جي سمجهاڻي توڙي مسلمانن جي ترقي بابت پنهنجي تجويزن ۾ انساني زندگي ۽ سرگرمي جي مختلف رخن ۾ بنيادي تعلق کان واقف آهي. اهڙي طرح انهن جديد مسلمان مفڪرن جي برعڪس جيڪي مسلمان دنيا جي سڀني بيمارين لاءِ تعليم کي اڪسير سمجهن ٿا ۽ مسلمان علائقن جي مغربي ٻيٽڪي حڪمراني کان آزادي کي مسلمان قومن جي ترقي جو بنيادي شرط سمجهن ٿا ۽ جن جو اهو رايو آهي ته فقط اقتصادي ترقي ئي مسلمان دنيا جا سڀئي مسئلا حل ڪري ڇڏيندي، اقبال اهڙي جامع سڌاري جو حامي آهي جيڪو مسلمانن جي زندگي جي مذهبي، فڪري، سماجي، سياسي، معاشرتي مطلب ته سڀني رخن ۾ تبديلي آڻي ڇڏي. هو سمجهي ٿو ته سماجياتي ۽ اداراجاتي تبديلي لاءِ روحاني نقطهءِ نظر ۽ ثقافتي لاڙن ۾ بنيادي تبديلي ضروري آهي ۽ اهو ته مسلمان جيڪڏهن سماج ۾ حقيقي تبديلي آڻڻ جي اميد رکن ٿا ته انهن کي عام غربت ۽ پس ماندگي جي مسئلن کي به ضرور حل ڪرڻ گهرجي. هو ساڳئي انداز ۾ توحيد جي اسلامي نظريي جي سماجي ۽ ثقافتي اهميت تي به بار بار زور ڏئي ٿو.

اقبال شايد انهي نقطي کي جديد دور جي ٻئي ڪنهن بہ مسلمان ليکڪ کان وڌيڪ وضاحت سان بيان ڪيو آهي تہ قرآني نظام ۾ بنيادي اهميت سوچ بجاء عمل کي آهي.

اقبال جي فڪر جي مرڪز ۾ رکيل بصيرت کي اسلام جي اپياس ۾ اقبال جو پائيدار ڪردار چئي سگهجي ٿو. انهي جا تنقيدي توڙي تعميري ٻہ رخ آهن. انهي جي تنقيدي رخ کان اهو اقبال کي يونان جي قياسي فلسفي کي رد ڪرڻ جي قابل بڻائي ٿو. وري اسلامي قانون مسلمان امت کي متحد رکڻ ۾ ماضي ۾ جيڪو مرڪزي ڪردار ادا ڪيو آهي ۽ انهي سلسلي ۾ اهو مستقبل ۾ جيڪو ڪردار ادا ڪري سگهي ٿو اقبال انهي جي تعميري رخ سبب انهي نقطي تي زورڏيڻ جي قابل ٿيو. انهي جي نتيجن کي مڪمل طور سمجهڻ کان پوءِ خبر پوندي تہ اقبال جي نثر ۽ نظم ۾ ظاهر ڪيل فڪر جو وڏو حصو انهي بصيرت تي مرتڪز ٿئي ٿو.

موجوده دور جا روايت ۽ جدت جي ٽڪراء ۾ ڦاٿل مسلمان جيڪو رويو اختيار ڪري سگهن ٿا لڳي ٿو تہ اقبال ٻئي ڪنهن جديد مسلمان مفڪر کان انهن جي بهتر نموني نمائندگي ڪري سگهي ٿو. اقبال لڳي ٿو تہ روايت ۽ جدت ٻنهي کي ڳلي لڳايو آهي پر انهن مان هر هڪ تي همدرداڻي ۽ تنقيدي نظر ضرور رکي آهي. هو ڏاڍي جذباتي انداز ۾ ۽ بغير ڪنهن رک رکاء جي مذهب اسلام سان پنهنجي وفاداري جو اظهار ڪري ٿو ۽ محمد ﷺ جي خاتم النبيين هئڻ جهڙي نظرياتي مسئلي جي اهميت تي فڪر انگيز رايا پيش ڪري ٿو. ساڳئي وقت هو اسلامي روايت جي دائمي يا لازمي ۽ تاريخي يا عارضي رخن ۾ فرق بہ بيان ڪري ٿو ۽ اجتهاد جي تصور کي ڪم آڻيندي جنهن کي هو اسلام ۾ حرڪت جو اصول چوي ٿو- مسلمانن کان اها طلب ٿو ڪري تہ اهي علم ۽ فڪر جي سڀني ميدانن ۾ جديد اڳڀراين جي روشني ۾ اسلامي روايت جي نئين تشڪيل جوکم هٿ ۾ کڻن. سندس پاران مذهب ۽ سائنس ۾ آخرڪار نهراء ٿيڻ جي امڪان ۾ پڪي يقين، هن پاران ڪيترين حالتن ۾ اهو ثابت ڪري ڏيکارڻ تہ اسلامي مذهبي عقيدا ۽ جديد سائنسي مفروضا هڪٻئي سان نهڪي اچن ٿا ۽ سندس پاران پنهنجي فڪري توڙي عملي زندگي ۾ اسلامي ۽ مغربي عنصرن جي امتزاج جي ڪوشش ڪيس هڪ اهڙي شخصيت ڪري بيهارين ٿا جنهن

جي روايتي توڙي جديد پس منظر وارا مسلمان عزت ۽ تقليد ڪري سگهن ٿا.

اهو بحث تہ اقبال محدود سوچ مطابق اسلامي مفڪر هو يا عالمي مفڪر هو انهي جو مطلب تہ ڄڻ اقبال جي فڪر جي جوهر کي يرغمال ڪري وٺڻ هوندو. جيئن اها ڳالهہ سوچڻ غلط آهي تہ فقط اها زبان ئي حقيقي معنيٰ ۾ بين الاقوامي ٿي سگهي ٿي جنهن جون ڪنهن خاص ثقافت ۾ ڪي پاڙون نہ هجن يا ان جو ڪنهن خاص قوم سان تعلق نہ هجي (اتي ايسپرانٽو جو مثال ذهن ۾ اچي ٿو) تيئن اها ڳالهہ سوچڻ بہ غلط آهي تہ فقط اهو ليکڪ يا مفڪر ئي حقيقي معنيٰ ۾ عالمي ٿي سگهي ٿو جنهن جو ڪنهن خاص روايت يا قوم سان ڪو تعلق نہ هجي. مقامي حوالو آفاقيت کي خارج نہ ٿو ڪري ڇڏي. اقبال جي عظمت انهي ۾ آهي تہ هن اسلامي ثقافت جي روح جي اهڙي انداز ۾ تشريح ڪئي آهي جيڪا اسلام کي متحرڪ، مستقبل تي نظر رکندڙ ۽ اهڙن سڀني رخن تي حاوي تحريڪ جي صورت ۾ ڏيکاري ٿي جنهن کي نہ فقط مذهب ۾ ايمان رکندڙ لاءِ گهري معنيٰ آهي پر اهو دنيا ۾ بہ خير جي قوت طور ڪم اچڻ جي اميد ڏيکاري ٿو. اقبال جي مجموعي فڪري تناظر ۾ انساني فڪر ۽ تجربي جي قافلي ۾ هر قوم ۽ نسل جا ماڻهو شامل آهن. انهي يقين سبب اقبال اها ڳالهہ فخر سان نوٽ ڪري ٿو تہ جديد مغربي ثقافت اسلامي ثقافت جي ڪجهہ رخن جي ترقي يافتہ شڪل آهي. انهي سبب ئي هو پنهنجي فخر جي احساس کي ڪو ڇيهو رسائڻ کانسواءِ اها ڳالهہ چئي سگهي ٿو تہ موجوده دور جا مسلمان بہ ساڳئي طرح مغرب جي علم ۽ تجربي جي دولت مان فائدو وٺي سگهن ٿا.

جديد فڪر جي تاريخ ۾- جڏهن اها تاريخ ڪنهن غير مغربي جي ڪمن جي خوبيء کي تسليم ڪرڻ جي مهرباني ڪري- اقبال اهڙي شخص جي حيثيت ۾ ياد رکيو ويندو جنهن نام نهاد سائنسي دور ۾ مذهب جي امڪان جو پرجوش بچاء ڪيو. اقبال جي انداز جي جرئت بہ ڏاڍي متاثر ڪندڙ آهي. هو مذهب پاران معافي نامو پيش ڪرڻ ۽ اها دعويٰ پيش ڪرڻ بجاءِ تہ هو اهڙو ڏکيو ۽ مبهم مسئلو آهي جنهن جي فلسفو پرک نہ ٿو ڪري سگهي هو فلسفي کي للڪار ٿو ڪري تہ هو حقيقت کي مجموعي طور ڏسڻ جي ڪوشش طور مذهب جو اپياس

ڪري. ساڳئي وقت خدا جي وجود يا ڪنهن روحاني عالم لاءِ پراڻن دليلن کي نئين انداز ۾ پيش ڪرڻ بجاءِ بحث جا رخ ئي نوان ٿو متعين ڪري. هو بنيادي طور مشاهدي تي انحصار ٿو ڪري. هو حواسي ادراڪ ۽ حواسي ادراڪ تي ٻڌل سائنسي علم کي تسليم ڪرڻ سان گڏوگڏ اهو به چوي ٿو ته علم جا اهڙا ئي فطري ٻيا ذريعا به موجود آهن. هو انهي نظريي کي رد ٿو ڪري ته مذهبي يا صوفياڻو مشاهدو پنهنجي وصف جي لحاظ کان رمزي يا پُراسرار آهي. انهي جي بجاءِ هو اها راءِ رکي ٿو ته نام نهاد سائنسي علم وانگر اهڙي مشاهدي کي به تنقيدي تفتيش هيٺ آڻي سگهجي ٿو. اقبال پاران مذهب ۽ فلسفي ۾ طريقہ ڪار واري فرق کي ختم ڪرڻ جي ڪوشش علميات (epistemology) ۾ هڪ اهم خدمت آهي.

پر اقبال جي شايد سڀ کان پائيدار ميراث هن پاران زندگي جي پُرجوش تائيد آهي. اقبال جي زندگي جي اڀياس مان ظاهر ٿيندو ته ڪيس هر انهيءَ شي ۾ دلچسپي هئي جيڪا زندگي آڇي سگهي ٿي. هو تمام گهڻو پڙهندو 'تمام گهڻو سوچيندو، تمام گهڻا خواب ڏسندو هو ۽ تمام وڏيون اميدون رکندو هو. هن جي ڪيترن ماڻهن سان خط ڪتابت هلندي هئي ۽ هن جون مختلف قوميتن ۽ نسلن جي ماڻهن سان گهاٽيون دوستيون هونديون هيون ۽ سڀ کان وڏي ڳالهه ته سندس ذهن نون نظرين لاءِ کليل رهندو هو. سندس پڙهندڙن کي سندس ڪتاب اتساهه لڳن ٿا پر سندس زندگي ڏانهن تمام هاڪاري رويو به ڪو گهٽ اتساهه ڏياريندڙ نہ آهي.

♥

وڌيڪ اڀياس لاءِ ڪتاب

هتي جيتوڻيڪ فقط انگريزي ۾ لکيل ڪتابن جا نالا ئي ڏنا ويندا پر آءٌ پنهنجي پسنديدگي جي اعتراف طور اردو ۾ لکيل گهٽ ۾ گهٽ ٽن ڪتابن جا نالا ڏيندس جن مان مون کي هيءَ ڪتاب لکڻ ۾ مدد ملي آهي: يوسف حسين خان جو روحِ اقبال (لاهور القمر انٽرپرائيزز ڇهون ڇاپو 1966. پهريون دفعو 1946ع ۾ ڇپيل): عزيز احمد جو نئي تشڪيل (لاهور گلوب پبلشرز ٻيو ڇاپو 1968ع) ۽ خليفي عبدالحڪيم جو فڪرِ اقبال (لاهور بزم اقبال 1988. پهريون دفعو 1957ع ۾ ڇپيل). ڪنهنَ اقبال اسڪالر لاءِ اهو سٺو پراجيڪٽ ٿيندو ته هو انهن ۽ اقبال تي لکيل ٻين ڪتابن جي چونڊ ٽڪرن جا انگريزي ۾ ترجما ڪري.

رابرٽ وٽمور 1966ع ۾ لکيل هڪ ليک ۾ اقبال بابت حوالي ۾ چيو ته: يورپي ۽ آمريڪي فلسفي جي ڪنهن جديد ترين ڪتاب ۾ اقبال جي فقط نالي جي ذڪر لاءِ به پنا اٿلائڻ اجايو ٿيندو.

فلسفي جي ڊڪشنرين ۽ انسائيڪلوپيڊيائن جا مرتب به هن کان واقف نہ آهن (وحيد قريشي جي Selections form the Iqbal Review لاهور اقبال اڪيڊمي پاڪستان 1988ع ۾ صفحي 257 تي آيل). پرهاڻي صورتحال تبديل ٿي چڪي آهي. گذريل ڪجهه ڏهاڪن دوران مغرب ۾ ڪيترن ئي اسڪالرن اقبال جو اڀياس ڪيو آهي. ۽ هاڻي مغربي ملڪن ۾ ڇپجندڙ فلسفي جي انسائيڪلوپيڊيائن، ڊڪشنرين ۽ هينڊ بوڪن ۾ هن جو ذڪر اچي ٿو ۽ هن تي بحث پڻ ٿئي ٿو. مثال طور رابرٽ ايل ايرنگٽن جي ايڊٽ ڪيل A Companion to the Philosophers (آڪسفورڊ: بليڪ ويل 1999ع) ۾ اسلامي ۽ يهودي فڪري واري سيڪشن ۾ شامل اٺن فلسفين ۾ هڪ اقبال به آهي. هو رابرٽ ولڪنسز ۽ٻين پاران مرتب ڪيل Fifty Eastern Thinkers (لنڊن روٽليج 2000) ۾ به شامل آهي. اقبال جو مکيہ فلسفياڻو ڪتاب اسلامي فڪر جي جديد تشڪيل آهي ۽ جديد اسلامي فڪر جي انهي اهم ترين ڪتاب جي اڀياس ۾ سعيد شيخ جي تفصيلي حاشين واري اشاعت مان وڏي سهولت ٿي پئي آهي. اينميري شمل جي ڪتاب Gabriel’s Wing

(لاهور اقبال اڪيڊمي پاڪستان ٻيو ڇاپو 1989، پهريون دفعو 1963) ۽ حفيظ ملڪ جي ايڊٽ ٿيل Iqbal, Poet- Philosopher of Pakistan (نيويارڪ: ڪولمبيا يونيورسٽي پريس 1971ع) ۾ شامل ڪتابيات جا حصا اجا ڪار آمد آهن. بهرحال ڪنهن مطابق حال ڪيل ۽ حاشين سميت ڪتابيات جي وڏي ضرورت آهي خاص طور جنهن ۾ انگريزي ۽ ٻين مغربي زبانن ۾ لکيل ڪتابن تي تبصرا ٿيل هجن.

اقبال جي انگريزي ۾ هڪ تفصيلي سوانح حيات جي سخت ضرورت آهي. جاويد اقبال پاران سندس پيءُ جي اردو ۾ لکيل سوانح حيات زنده رُود (لاهور: شيخ غلام علي اينڊ سنز 1989ع) جيئن ته بنيادي ماخذن تي ٻڌل آهي تنهنڪري اها نه فقط اقبال جي زندگي پر سندس فڪر جي پس منظر لاءِ به مستقبل ۾ ٿيندڙ ڪنهن تحقيق لاءِ نهايت ضروري هوندي. انهي جو انگريزي ترجمو يا ويندي تلخيص جو ترجمو ئي وڏي ڪارائتي شي ٿيندو. عطيه بيگم اقبال پاران سندس يورپ ۾ قيام دوران اقبال جي دوستن ۾ شامل رهي هئي. هن اقبال پاران هن ڏانهن لکيل خط (لاهور: آئينه ادب 1977ع، پهريون دفعو 1947ع) ۾ ڏنا آهن ۽ پڻ يورپ ۾ سندس تعليمي سفر بابت تاثرات پڻ شامل ڪيا اٿائين.

اقبال تي انگريزيءَ ۾ سٺي انداز ۾ ۽ ڪتابي ڊيگهه ۾ لکيل تعارفن جو انگ ٿورو آهي. سيد عبدالواحد جي پڙهڻ جهڙي ڪتاب Iqbal His Art and Thought (لنڊن: جان مري 1959ع) گهڻو ڪري اقبال جي شاعري بابت آهي. جنهن مان مصنف حوالا ڏئي ٿو ۽ ڊگهن ٽڪرن جا ترجما پيش ڪري ٿو. ساڳئي ليکڪ جو Glimpses of Iqbal (ڪراچي: اقبال اڪيڊمي پاڪستان 1974ع) ڪيترن ئي موضوعن تي دلچسپ ننڍن مضمونن تي مشتمل آهي. جن ۾ اقبال استاد جي حيثيت ۾ ۽ اقبال جي تحريرن ڪي ترجمو ڪرڻ بابت مضمون به شامل آهن. اقبال سنگهه جو The Ardent Pilgrim (نيو دهلي آڪسفورڊ يونيورسٽي پريس، ٻيو ڇاپو 1997ع پهريون ڇاپو 1951ع). هندستان ۽ يورپ ۾ اقبال جي دور جي صورتگري ڪندڙ نظرين ۽ سياسي اڳيراين جي پس منظر جي سمجهاڻي ۾ مددگار آهي. پر انهي ڪتاب جي ٻئي ڇاپي جي اقبال جي شخصي زندگي تي اڻ سڌن حملن سبب صورت ئي بگڙجي وئي آهي ۽ حيرت ٿي ٿئي ته انهي ذريعي پهرئين ڇاپي تي

کهڙي بهتري آندي وئي آهي. (ڏسو Studies in contemporary Islam ۾ شيلا ميڪڊونالڊ جو تفصيلي تبصرو (3) 2001، 9-83: 2) رفعت حسين جو An Iqbal Primer: An introduction to Iqbal's Philosophy (لاهور: عزيز پبليشرز 1979ع) سندس پي. ايچ. ڊي جي اپياس لاءِ شروعاتي تياري طور لکيو ويو هو. سندس ڊاڪٽريٽ جي مقالي جو عنوان Philosophical Ideas in the writings of Muhammad Iqbal آهي. اصل ڪتاب اقبال جي نثر ۽ نظم جي ڪتابن بابت مختصر پر ٺوس تعارف مهيا ڪري ٿو. تعارفن کان پوءِ هڪ باب اقبال جي فلسفياڻن نظرين بابت آهي. لوس- ڪلاڊ ميٽر جو Introduction to the thought of Iqbal ترجمو ملا عبدالحڪيم ڊار (ڪراچي: اقبال اڪيڊمي 1961ع) مختصر پر ڪارآمد تبصرو آڇي ٿو. ليني ايس. مئي جو Iqbal his life and times 1877-1938 (لاهور: شيخ محمد اشرف 1974) اقبال جنهن دور ۾ زندگي گذاري ۽ لکيو انهي بابت حقيقتن ۽ اقتباسن سان ڀريل بيان مهيا ڪري ٿو. علم خندميري جا اقبال بابت چٽائي سان لکيل مضمون ايم.ٽي انصاري جي ايڊٽ ٿيل Secularism, Islam and Modernity: Selected Essays of Alam Khundmiri جي ٽئين حصي تي مشتمل آهن. پر اقبال بابت بهترين عام تعارف شمل جو Gabriel's Wing آهي.

ڪيترائي ايڊٽ ٿيل ڪتاب اقبال بابت معلوماتي ۽ تنقيدي تناظر پيش ڪن ٿا. Iqbal as a Thinker Essays by Eminent Scholars (لاهور: شيخ محمد اشرف 1944ع) حفيظ ملڪ (ايڊٽ) Iqbal, Poet- Philosopher of Pakistan (نيويارڪ: ڪولمبيا يونيورسٽي پريس 1971ع) محمد سعيد شيخ Studies in Iqbal's Thought and Arts: Selected Articles from the Quarterly Iqbal (لاهور: بزم اقبال 1972ع). اسلوب احمد انصاري Iqbal Essays and Studies (نيو دهلي: غالب اڪيڊمي 1978ع) وحيد قريشي ايڊٽ Selections from the Iqbal Review (لاهور: اقبال اڪيڊمي 1978ع) ۽ علي سردار جعفري ۽ ڪي. ايس ڊگل (ايڊٽ) Iqbal: Commemorative Volume (نيو دهلي آل آنديا اقبال سينٽينري سيليبريشن ڪميٽي (1977ع ڪانپوءِ) رفعت حسين جي The Sword and the Scepter (لاهور: اقبال اڪيڊمي 1977ع) جو ذڪر به ضرور ڪرڻ گهرجي جنهن ۾ اقبال جي شاعري تي

اهڙا ڪيترائي شاهڪار مضمون شامل آهن جيڪي هاڻي سولائي سان دستياب نہ ٿا ٿي سگهن.

ڪجهه ذڪر اقبال بابت لکيل مقالن جو: اينميري شمل Islam in the subcontinent ۾ اقبال جي زندگي ۽ ڪمن بابت ڪم جو خلاصو ڏنو آهي. عزيز احمد Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964 (لنڊن آڪسفورڊ يونيورسٽي پريس 1967ع) ۾ اقبال جي فلسفياڻي، مذهبي ۽ سياسي فڪر جو مختصر احوال ڏنو آهي. شيلا ميڪڊونالڊ The authority of the Past: A study of three Muslim Modernists (چيمس برگ، پينسلوانيا، آمريڪن اڪيڊمي آف رليجن 1971ع) ۾ اقبال جي بنيادي فلسفياڻن نظرين جو بيان ڏنو آهي ۽ پڻ سندس ڪجهه نظرين جي سر سيد احمد خان جي نظرين سان ڀيٽ ڪئي آهي. محمد صادق A History of Urdu Literature (لنڊن آڪسفورڊ يونيورسٽي پريس 1964ع) ۾ اقبال جي اردو شاعري تي ڪافي مثالن سان چڱو بحث ڪيو آهي. شمل اقبال جي فارسي شاعري تي ننڍي پيماني ۾ احسان يارشاٽر جي ايڊٽ ڪيل Persian Literature (الباني، نيويارڪ: اسٽيٽ يونيورسٽي آف نيويارڪ پريس 1988ع) ۾ بحث ڪيو آهي. رابرٽ ڊي. لي Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity (بولڊر ڪولوريڊو: ويسٽ ويو پريس 1977ع) ۾ اقبال جي فڪر جو ڪجهه موضوعي رخن ڪان جائزو ورتو آهي. اقبال بابت انسائيڪلوپيڊيائن ۾ لکيل ٻن ليکن مان هڪ اينميري شمل جو انسائيڪلوپيڊيا آف اسلام جي ٻئين ڇاپي ليڊن: اِي، جَي برل 1960ع، جاري) ۾ Ikbal جي سري هيٺ آهي. حفيظ ملڪ جو The Oxford Encyclopedia of the Modern Muslim World (نيوياڪ ۽ آڪسفورڊ: آڪسفورڊ يونيورسٽي پريس 1995ع) ۾ اقبال، محمد هيٺ مقالو ٽئينٽيٽ سينچري لٽريري ڪرٽيسزم جي 28 جلد ۾ هڪ سيڪشن اقبال بابت آهي. انهيءَ ۾ ايم. اي. فارسٽر، اليساندرو بوساني، سيد عبدالواحد، فيض احمد فيض ۽ جان ايل ايسپوسيٽو سميت ڪيترن ئي ليکڪن ۽ نقادن جي ليکن مان ٽڪرا شامل آهن.

اقبال جي شاعريءَ جا ڪيترائي ڪتاب انگريزي ۾ ترجمو ڪيا ويا آهن. (انهي لاءِ مالڪ ۽ شمل ۾ ڪتابيات ڏسو) پر ترجمن جي درستگي

۽ بهتري بابت اڪثر سوال اٿندا رهن ٿا. اقبال جي شاعري جي مجموعن ۾ هي شامل آهن: وي. جِي ڪيئرنان جو Poems from Iqbal (لنڊن: جان مري ٻيو ڇاپو 1955ع) ڊي. جَي. ميٿيوز جو Iqbal A selection of the Urdu verse- Text and translation (لنڊن: يونيورسٽي آف لنڊن اسڪول آف اورئينٽل اينڊ افريقن اسٽڊيز 1993ع) ۽ مستنصر مير جو Tulip in the Desert: A Selection of the Poetry of Muhammad Iqbal (لنڊن: هرسٽ، مونٽريال: ڪئينز ميڪ گل يونيورسٽي پريس؛ ۽ نيو دهلي: اورئينٽ لانگ مئن 2000) ميٿيو جي ڪتاب ۾ جيئن عنوان مان ئي ظاهر آهي اقبال جا اردو نظم شامل آهن. ڪيئر نان پيام مشرق مان ڪجهه فارسي نظم بہ شامل ڪيا آهن. ٻنهي ۾ اقبال جي جدا جدا ڪتابن جي نظمن کي بلاڪ شڪل ۾ پيش ڪيو آهي ۽ بلاڪن کي وري ڪتاب جي زماني ترتيب مطابق رکيو ويو آهي. مير جو مجموعو موضوعن مطابق ترتيب ڏنل آهي ۽ انهي ۾ فارسي ۽ اردو نظمن جا ترجما سمجهاڻين سميت ڏنا ويا آهن.

اقبال جي فڪر جي جدا جدا رخن بابت بہ ڪجهه ڪتابن جو ذڪر ڪري ڇڏجي. بشير احمد ڊار جي Iqbal and Post- Kantian Voluntarism (لاهور: بزم اقبال 1956ع) ۾ اقبال جي خودي جي تصور جي نشونما جي مغربي پس منظر جو اپياس ڪندي اقبال جي ڪيترن ئي معربي ليکڪن ۽ مفڪرن سان ڀيٽ ڪئي وئي آهي. ڪي. جي. سعيدين جو Educational Philosophy of Iqbal (لاهور: شيخ محمد اشرف چوٿون ڇاپو 1954ع، پهريون دفعو 1938ع) هڪ مشهور شاهڪار آهي. انهي جي خاڪي کي اقبال پسنديدگيءَ جي نظر سان ڏٺو هو. محمد اڪرام چغتائيءَ جو Iqbal and Goethe (اقبال اڪيڊمي پاڪستان، لاهور، 2000ع) مختلف مصنفن جي ليکن جو مجموعو آهي. خالد مسعود جي Iqbal's Reconstruction of Ijtihad (لاهور: اقبال اڪيڊمي پاڪستان، اسلام آباد اسلامڪ ريسرچ انسٽيٽيوٽ 1995ع) ۾ اقبال جي ڪتاب جديد تشڪيل جي ڇهين ليڪچر (اسلام ۾ حرڪت جو تصور) تي تفصيلي بحث ڪيل آهي.

تمت باالخير

♦